3 1761 08382011 8

MONATSSCHRIFT

FÜR

GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON Z. FRANKEL.

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Herausgegeben

von

Dr. M. BRANN.

Sechsundfünfzigster Jahrgang. 56

NEUE FOLGE, ZWANZIGSTER JAHRGANG.

BRESLAU.
KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.
(BARASCH UND RIESENFELD.)
1912.

LIBRARY
APR
1979
UNIVERSITY OF TORONTO

DS
101
M6
Jg.56

Ludwig Philippson[1]).

Eine literar-historische Würdigung zur Hundertjahrfeier seines Geburtstages (28. Dez. 1811).

Von **Josef Bass.**

I.

Mehr als sechzehn Jahrhunderte waren verstrichen, seitdem das vielgeprüfte Judenvolk von seinem hartumkämpften heimatlichen Boden war vertrieben worden. Fast ebenso lang war es von den Bekennern der »Religion der Liebe«, sobald diese erst einmal die politische Herrschaft erlangt hatte, von Luft und Licht und jeder geistigen

[1]) Quellen: Jost, I. M., Kulturgeschichte zur neueren Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845. Berl. 1847. Schlesinger'sche Buch- und Musikalienhandlung; S. Stern, Gesch. des Judentums von Mendelssohn bis auf die Gegenwart, Frankf. a. M. 1857. Literarische Anstalt; Dr. Phöbus Philippson, Biographische Skizzen. Lpzg. 1864; A. Geigers Nachgelassene Schriften; Abr. Geiger, Leben und Lebenswerk von L. Geiger, Berlin 1910, Reimer; Die Protokolle der Rabbinerversammlungen; Dr. M. Philippson, (Neueste Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. I. (Leipzig 1907. G. Fock), dem ich zu besonderem Danke verpflichtet bin, auch für die freundliche Überlassung der Aushängebogen der inzwischen erschienenen »Gesammelten Abhandlungen«, Lpzg., Fock 1911; M. Kayserling, L. Philippson, eine Biographie (Lpzg. 1898, H. Mendelssohn). Diese aus naheliegenden Gründen allerdings zu panegyrische Lebensbeschreibung hat von Seite M. Steinschneiders in der deutschen Literaturzeitung 1899 Nr. 20 eine m. E. allzu scharfe und einseitige Beurteilung erfahren; Wissensch. Ztschr. f. jüd. Theologie v. A. Geiger, IV. Bd.; Philippsons Schriften selbst.

Zu besonderem Danke verpflichtet fühle ich mich ferner dem Herausgeber dieser Monatsschrift, Dr. M. Brann, für manchen Nachweis, und Dr. B. Münz, Bibliothekar der Bibliothek der israel. Kultusgemeinde Wien, für das liebenswürdige Entgegenkommen bei Beschaffung und Benutzung vieler Quellen.

Nahrung, die freilich auch in der Christenheit nicht eben reichlich vorhanden war, ausgeschlossen worden, denn die kurze Blüte auf der pyrenäischen Halbinsel kommt auf Rechnung des damals noch lebenskräftigeren Islam. Aber kaum drang im Gefolge der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ein vorerst allerdings nur schwacher Lichtstrahl auch in das tiefe Dunkel der Ghetti, als sich zeigte, daß aller Haß, alle Verachtung und alle Verfolgung mit ihrem furchtbaren Drucke zwar nicht ganz ohne Folgen, aber doch nicht imstande gewesen waren, die körperliche und noch weniger die geistige Kraft unseres unsterblichen Volkes zu brechen, und es ist wunderbar und in der Geschichte einzig dastehend, wie ein in den engsten Schranken des Talmudismus und Rabbinismus erwachsener Judenknabe, wie Moses Mendelssohn in nicht ganz zwei Jahrzehnten der Freund des klarsten Geistes des deutschen Volkes und selbst einer der ersten und allgemein anerkannten Schriftsteller desselben Volkes werden konnte; es ist wunderbar, wie rasch und reich die Saat aufging, die dieser Mann ausgestreut hat.

Wie durch den ersten Moscheh binnen vierzig Jahren aus einer stumpfen Masse ägyptischer Fronsklaven ein kriegerisches Volk, so wurde durch diesen zweiten Befreier dreitausend Jahre später in einem ebenso kurzen Zeitraum aus zusammenhanglosen Trümmern ihrer menschlichen Würde beraubter, armseliger Verfolgter trotz der Zerstreuung in alle Welt wieder ein selbstbewußtes Volk, das in unglaublich kurzer Zeit alle jene Gipfel der Wissenschaft und Bildung erklomm, die im Verlaufe der Entwicklung die westeuropäischen Völker erstiegen hatten.

Freilich Moses Mendelssohn hatte nur die ersten Furchen aufgerissen, den Boden urbar gemacht, den ersten Samen ausgeworfen, andere Männer mußten das Feld weiter bearbeiten; dazu aber bedurfte es einer mühevollen, nicht immer anerkannten Tätigkeit unter den Juden selbst, ganz abgesehen von dem Kampfe um die volle Aufnahme

in den Staatsverband, von dem sie bisher ausgeschlossen waren. Härter als um diese äußere, entbrannte der Kampf um die innere Emanzipation, um die Befreiung vom Joche gedankenloser Werkheiligkeit, um die Niederreißung jenes Zaunes um den Kern der Lehre, der in den finstern Zeiten des Druckes zwar dem Eindringen des Feindes als starker Wall gewehrt hatte, nun aber eben so fest auch jeden Ausgang ins Freie unmöglich machen wollte. Wie so oft, war »Vernunft Unsinn, Wohltat Plage« geworden.

Die deutschen Juden, bei denen sich der Hauptsache nach diese Kämpfe abspielen, waren in der weitaus größten Masse verarmt, die Gemeinden verschuldet, das Unterrichtswesen im Argen. Wahre Gelehrte gab es nicht, die polnischen Talmudisten, die gewöhnlichen Lehrer der heranwachsenden Geschlechter, konnten keineswegs als solche gelten, sie standen, wie noch jetzt im Osten, ganz außerhalb der Zeit, der Gegenwart und ihrer wahren Bedürfnisse. Die Schulen waren dürftig besucht, die weibliche Jugend wuchs fast ganz ohne Unterricht auf. Mitten unter dem deutschen Volke lebend, sprachen die Juden ihren, andern unverständlichen Jargon und lernten die deutsche Sprache höchstens als unentbehrliches Mittel für den Verkehr. Wirkliche Bildung gab es außer bei einigen Reichen nicht, und auch bei diesen war sie nur äußerlich. Die Judenschaft bildete eine starre, stumpfe Masse, die Befriedigung fand, wenn die notwendigsten Lebensbedürfnisse gestillt werden konnten, und in der Übung der unzähligen, oft gedankenlos geübten Religionsgebräuche, für die häufig nur ihr Alter sprach.

Zwischen diesem erstarrten Alten und seinen Anhängern und den neuen Forderungen mußte demnach ein Kampf ausbrechen.

Besäße das Judentum außer dem einen Glaubensartikel der vollkommenen Einigkeit und Einheit Gottes noch andere, so hätte in dieser gefährlichen Zeit eine Spaltung

in zwei oder mehrere Kirchen eintreten müssen, wie fast dreihundert Jahre früher im Christentum. So aber konnte es sich im Judentum nur um den Grad der Orthodoxie handeln, d. h. nicht der Rechtgläubigkeit, sondern der Strenggläubigkeit.

Allerdings eine große Gefahr drohte und trat in einem gewissen Maße tatsächlich ein. Zu plötzlich nämlich war das neue von Mendelssohn angezündete Licht in die dunkeln Judengassen gedrungen, zu unvermittelt waren die mannichfachen Berührungen, in welche die wohlhabenden Juden mit ihren nichtjüdischen — sit venia verbo — Mitbürgern traten. Ihr Blick fiel nun auf ganz andere Dinge und Verhältnisse, und so war »der Zaun um die Lehre« viel zu eng geworden. Er mußte, wenn nicht ganz niedergerissen, so doch weit geöffnet werden und damit — kam eben der Kampf. Denn wo ist die Grenze?

»Ein Schritt aus dem Gewohnten . . .
Er zieht unhaltsam hin zu neuen Bahnen;
Nur vorwärts führt das Leben, rückwärts nie,«

heißt es sehr, sehr richtig bei Grillparzer.

Entsteht einmal eine Lücke im Damm, und wird der Schaden nicht zur rechten Zeit und gut gebessert, so reißen die Fluten alles mit sich fort, zurück bleibt Schutt und Graus.

Das geschah in Berlin und in einem großen Teile Deutschlands. Wir wissen, wie hier diese schnelle, soziale Selbstemanzipation und die Zerstreuung des Vorurteils über ihre Bildungsfähigkeit bei vielen Juden zur völligen Gleichgiltigkeit gegen alle Religion führte, wie rasch und stark sich der Abfall von der ererbten Religion geltend machte, wie viele reiche Juden und Jüdinnen ohne innere Überzeugung die Taufe nahmen, während auf der anderen Seite der starren Orthodoxie schon die Mendelssohn'sche Bibelübersetzung und ihre Einführung in die Schule als Ketzerei galt.

Aber nicht allein die Weltkinder unter den Juden, die

ganz den Geist der Zeit Friedrich Wilhelms II. atmeten, verließen den Glauben ihrer Väter. Wie wenig Verständnis und daher Boden das Judentum unter diesen »Aufgeklärten« besaß, zeigt ja am besten das merkwürdige Sendschreiben D. Friedländers an den Propst Teller, in dem er den Wunsch ausspricht, in die große christliche Gemeinschaft eintreten zu können, ohne das allgemein Menschliche und Vernünftige der mosaischen Religion aufgeben und dafür nur die anderen, neuen Lasten eines christlichen Dogmas und Ritus auf sich nehmen zu müssen. Diesem ganzen Kreise war das mosaische Gesetz, insbesondere aber das Zeremonialgesetz, eine längst zerbrochene Fessel und die Art des damaligen Gottesdienstes, und hierin hatten sie recht, eine häßliche, inhaltslose Form.

Es ist nicht meine Aufgabe, den Geist und das Wirken der Hartwig Wessely, Herz Homberg, Sal. Maimon, Isak Euchel, Markus Herz, Baruch Lindau, der Männer der sogenannten Mendelssohn'schen Schule, darzustellen. Es ist dies von anderer, berufenerer Seite ja früher geschehen, mein Zweck ist nur auf den neuen Geist hinzuweisen, der in das Judentum eingedrungen war und als Sauerteig die ganze dumpfe Masse zur Gärung gebracht hatte.

Wenn auch die genannten Männer die Sache zum Teil ganz richtig auffaßten, indem sie vor allem auf die Erziehung der Jugend zu wirken suchten und die deutsche Sprache an Stelle des Jargons zur Grundlage des Unterrichtes machten; die Zeit verlangte etwas, was unmittelbar wirkte. Kurz gesagt, es zeigte sich, daß eine religiöse Reform notwendig geworden war, umsomehr, als ja die äußere Emanzipation doch immer größere Fortschritte machte und allmählich auch die öffentlichen Schulen, Gymnasien und Universitäten den Juden zugänglich wurden. Das sprach vor Allem Zunz am Schlusse seines grundlegenden Werkes: »Über die gottesdienstlichen Vorträge der Juden« aus: Reform sei die Aufgabe der jüngsten Generation, ihre Aufgabe, in der politischen Stellung, in der Wissenschaft und in der

durch beide bedingten religiösen Reform das wahrhaft Zeitgemäße zur Herrschaft zu erheben, die fortgeschrittenen Ideen durch Institutionen zu erhalten.

Und gerade die Forschungen jüdischer Gelehrter, der Zunz, Rapoport, Frankel, Luzatto, konnten nicht verfehlen, die althergebrachte Auffassungsweise des Judentums zu erschüttern. Satzungen und Gebräuche wurden nach ihren Quellen und ihrer Bedeutung untersucht und einer kritischen Behandlung unterzogen. Unter solchen Einwirkungen und Strömungen aber entstand ein neues Rabbinertum.

Die Rabbiner waren bisher nichts weniger als wissenschaftlich gebildete Männer gewesen; sie besaßen außer ihrem hebräisch-talmudischen Wissen keinerlei andere Kenntnisse. Abgeschlossen von der äußeren, lebendigen Welt, bewegten sie sich im engsten Gedankenkreise. Anders nun zahlreiche Rabbiner der zwanziger und dreißiger Jahre. Sie hatten einen mehr oder minder regelrechten Studiengang hinter sich, oft den Doktortitel erworben. Freilich die wenigsten hatten eine klare, richtige Vorstellung vom Wesen und der Bedeutung ihres künftigen Berufes, aber gerade die geistig hervorragendsten dieser meist sehr jungen Männer erkannten den Zwiespalt zwischen den bestehenden Einrichtungen des Judentums und den Forderungen der veränderten Zeiten und wurden oder sahen sich gedrängt, selbst den Weg der Reformen zu beschreiten.

Allein es war das richtige Maß zu finden, wenn man einerseits das wirklich Überflüssige, Unschöne beseitigen, andererseits die Gefühle schonen wollte, die sich an eine so viele Jahrhunderte alte Übung knüpften. Es war nach den Worten Geigers eine schwere Zeit für das Judentum. Die Einen waren verknöchert in dem ererbten Glauben, die Anderen von jedem Glaubensbande losgerissen und in der Mitte solche, die vom Alten losgelöst, eine Neugestaltung vermissend, nicht wußten, wohin, und der Lösung harrten. Gefragt mußte vor allem werden nach dem wahren Kern

des Judentums, und die Untersuchungen darüber hellten wohl das ganze Gebiet auf, verscheuchten Vorurteile und beseitigten Irrtümer, beschränkten aber ihre Wirksamkeit auf die Gelehrten, brachten jedoch nicht neues Leben in die erstarrten Formen. Zu einem eigentlichen Kampf um Prinzipien war es noch nicht gekommen; es handelte sich bisher in der Hauptsache um die Form des Gottesdienstes.

Als aber die jüdischen Theologen, die sich oft, wie z. B. Geiger und Philippson, schon an der Universität durch wissenschaftliche Leistungen hervorgetan hatten, nun anfingen, sich über ihren Beruf klarere Vorstellungen zu bilden und im Berufe selbst auf Mittel und Wege sannen, der verwahrlosten Religion aufzuhelfen, traten sie auch sofort auf den Kampfplatz, und die Gemeinden, die nach der ganzen Organisation des Judentums am unmittelbarsten berührt waren, nahmen lebhaften Anteil, da sie beim Abgang der Rabbiner der alten Richtung ihren Ersatz unter den neuen, gebildeten Theologen suchen mußten und fanden.

So mußten sich drei Richtungen entwickeln: eine radikale, eine orthodox-konservative und die dritte, die positiv-historische, welche sich bestrebte, die richtige Mitte zu halten.

Die erste Richtung fand ihren Vorkämpfer in dem tatkräftigen, gelehrten und geistvollen Abr. Geiger, der den inneren Zwiespalt zwischen der alten Zeit und den neuen Forderungen der zeitgemäß gebildeten Theologen offen darzulegen den Mut hatte in der von ihm begründeten »Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie.« Er meinte wie Zunz, jede Zeit habe die notwendig gewordene religiöse Entwicklung nach ihrem Geist und ihrem Willen durchzuführen; er erkannte als Grundlage einer solchen Neugestaltung nicht das Bedürfnis der Gesamtheit, sondern suchte dafür nach einer neuen Autorität und fand sie oder glaubte sie schaffen zu können in dem neuen Rabbinertum; daher seine Bestrebungen für die Begründung einer jüdisch-theologischen Fakultät und für

Rabbinerversammlungen, erstere als Mittelpunkt und Autorität für die wissenschaftliche, diese für die praktische Neugestaltung des Judentums. Wir wissen, daß diese Bestrebungen zunächst keinen Erfolg hatten; sie gelangen erst später und auch dann nur zum Teile Männern, die praktischer veranlagt waren.

Auf der anderen Seite stand die sog. Neu-Orthodoxie — die alte war auf deutschem Boden nicht mehr möglich —, an ihrer Spitze ihr eifriger und begabter Vertreter Samson Raphael Hirsch, in Bonn der Kommilitone und Bekannte des fast gleichaltrigen Geiger. Er forderte, nachdem er in Oldenburg selbst gewisse Reformen im Kultus eingeführt hatte, als Hauptsache die Anerkennung der Unantastbarkeit der gesamten schriftlichen Überlieferungen des Judentums. Erst dann möge man aus ihr den religiösen Lehrbegriff vernunftgemäß ableiten. Er wendet sich also zunächst an den Glauben und erst in zweiter Linie an die Vernunft, vertritt demnach denselben Grundsatz wie die christlichen Kirchen »während doch die große Mehrzahl der denkenden Israeliten als unterscheidendes Merkmal ihrer Religion die Tatsache in Anspruch nimmt, daß das Judentum von seinen Bekennern nur das zu glauben verlangt, was sie vernunftgemäß zu begreifen imstande sind«[1]).

Diese neue Orthodoxie nahm im Gegensatze zur alten von ihren Gegnern weltliche Bildung, weltliche Schulen und die Predigt an, forderte aber statt der unbewußten, blinden Befolgung der zeremonialen Vorschriften ein klares Bewußtsein dieser von lebendigem Geiste durchwehten »Gesetzestreue«, um »ein ganz vom Gottesgedanken getragenes, dem Willen Gottes gemäß vollendetes Leben« zu führen. Hirsch, persönlich von Schwärmerei und blindem Eifer frei, voll aufrichtiger Begeisterung in der Verteidigung des Altüberkommenen und im Besitze einer eindrucksvollen Beredsamkeit, fand viel Zustimmung.

[1]) M. Philippson, Neueste Gesch. I, S. 184.

Gleichwohl erlangte, und man muß bei geschichtlicher Betrachtung fast sagen, selbstverständlich, weder der Radikalismus noch diese sozusagen geläuterte Orthodoxie den Sieg, sondern die dritte vermittelnde Richtung, die das Alte mit Pietät erhalten haben und nur soweit beseitigt wissen wollte, als es mit den Forderungen der Vernunft und des modernen Empfindens unvereinbar sich erwies. Der eigentliche Begründer und wissenschaftliche Führer dieser historisch-gemäßigten oder, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, evolutionistischen Reformpartei in Deutschand war Zacharias Frankel, ihr beredter Vertreter in der Tagesliteratur Ludwig Philippson.

II.

»Von Zion wird ausgehen die Lehre und das Wort des Ewigen von Jeruscholajim« verkündet Micha und es bedarf wahrlich keiner allzukühnen Auslegekunst, um das Wort auf das kleine Dessau anwenden zu dürfen.

In Dessau wurde unserem Volke sein dritter großer Moscheh geboren, der vor allem durch seine Bibelübersetzung das Wort des Ewigen und seine Lehre der großen Masse zugänglich machte, und in Dessau wirkten im ersten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts drei junge Männer, Freunde, verbunden teils durch Landsmannschaft, teils durch die Bande der Familie, wie durch die Harmonie ihrer Gesinnungen und ihres Strebens: Moses Philippson, Josef Wolff und Gotthold Salomon. Sie waren es, welche die Bestrebungen Mendelssohns wieder aufnahmen, eine innere Reform des Judentums und des jüdischen Volkes durch Verbreitung geeigneter Schriften anzubahnen und durchzuführen. Alle drei wirkten an der unter der Leitung David Fränkels stehenden jüdischen »Haupt- und Freischule«, der bald von dem edlen Herzog Friedrich Franz subventionierten und zur herzoglichen »Franzschule« erhobenen Anstalt. An sie wurde 1799 als Hauptlehrer der 24jährige

Moses Philippsohn oder Philippson berufen, der Sohn des Philipp Moses oder Moses Arnswalde.

Moses Philippson, der durch seine pädagogische Befähigung und Pflichttreue sich die Achtung der Gemeinde, sowie die Liebe seiner Schüler zu erwerben wußte, war auch ein Schriftsteller von nicht geringer Begabung, ein Erbe, das er seinem Sohne Ludwig hinterließ, wie dieser seinem Sohne Martin. Freilich für eine Übersetzung und Erklärung der ganzen Bibel — Mendelssohn hatte ja nur Teile übersetzt und erklärt — reichten seine Kräfte nicht hin, abgesehen davon, daß ein solches Unternehmen damals für einen unbemittelten Mann aussichtslos war, da die wenigsten Juden hochdeutsch lesen konnten und sogar schon der Druck mit deutschen Schriftzeichen als Profanierung galt. Er mußte sich gleichfalls auf einzelne Teile und deren Kommentierung beschränken. Aber seinen Plan, sowie den, die Bildung seiner Glaubensgenossen vermittels eines geläuterten Schrifttums kräftig zu fördern, nahm vierzig Jahre später, sein Sohn Ludwig auf und verwirklichte ihn mit seinem so hervorragend praktischen Sinne in großartigster Weise.

Ihm wurde in Dessau am 28. Dezember 1811, dem 12. Tebeth 5572, als zweiter Sohn unser Ludwig geboren. Aber kaum 39 Jahre alt starb der vielgeplagte Lehrer und Gelehrte, und die Sorge für die Erziehung der hinterlassenen Waisen — außer zwei Brüdern noch eine Schwester — blieb der Mutter Marianne, einem zwar sehr einfachen, aber wackeren jüdischen Weibe überlassen. Seinen ersten Unterricht erhielt Ludwig in der Freischule zum Teil von G. Salomon, zum Teil von seinem älteren Bruder Phöbus, der bereits das Gymnasium besuchte. Natürlich wurde er frühzeitig in Mischnajoth, Schulchan Aruch und Talmud eingeführt. Daneben las der Knabe alles, wessen er habhaft werden konnte, besonders als Phöbus zur Erleichterung des Erwerbes der Mutter eine Leihbibliothek errichtete, und sammelte so eine Menge Wissen an. 1826

konnte er allerdings erst, nachdem ihm der vorurteilslose H. A. Niemeyer, der Direktor der Francke'schen Stiftung durch ein Machtwort den Weg geebnet hatte, nach einer Aufnahmeprüfung als erster Jude in das Hallesche Gymnasium eintreten. Sein treuer Führer war auch hier sein Bruder Phöbus, der Medizin studierte. Unter seiner Leitung trieb er das Hebräische weiter, lernte er französisch und wurde er mit den Elementen der Physik und Physiologie, sowie der Anatomie am Seziertische bekannt gemacht.

Nach der glänzend bestandenen Maturitätsprüfung bezog er im Oktober 1829 die Berliner Universität und hörte unter anderem Philosophie bei Hegel, Naturrecht bei Gans, Institutionen bei Savigny, Geschichte bei Raumer und klassische Philologie, die er sich zur Lebensaufgabe erwählt hatte, bei A. Boeckh, Zumpt und Imm. Becker; aber auch die jüdisch-theologischen Studien wurden fortgesetzt. Seinen Lebensunterhalt gewann der junge Student wie in Halle auch in der großen Stadt durch Erteilung von Privatunterricht, bald aber auch durch literarische Arbeiten, die Willibald Alexis, der deutsche Scott, in dem von ihm herausgegebenen »Freimütigen« veröffentlichte. Es waren Aufsätze aus den verschiedensten Gebieten, besonders aber Studien über die jüdisch-hellenistische Literatur, die bewirkten, daß der Neunzehnjährige zum Mitarbeiter der »Sozietät der Jena'schen allgemeinen Literaturzeitung« ernannt wurde, für die er, der jüdische Student, die Schriften über Patristik übernahm. Daß er auch ernstere Aufgaben zu lösen wußte, zeigt seine von der philologischen Fakultät der Berliner Universität preisgekrönte Arbeit über das Leben des italienischen Humanisten Lorenzo Valla in lateinischer Sprache.

»Als ich,« erzählt Philippson in seinen Erinnerungen »in der Rendantur des Konsistoriums erschien (mit der Anweisung des Dekans über 30 Taler), faßte mich der Rendant, ein kleiner schmächtiger Mann mit großer Horn-

brille auf der Nase, scharf ins Auge und prüfte genau meine Papiere, die ich zur Legitimation meiner Person vorzulegen hatte. Dann sprach er: »Sie sind doch Jude?« Ich bejahte dies. »Wie kommen Sie dazu einen Preis aus einer christlichen Konsistorialkasse beziehen zu wollen?« Meine Antwort lautete: »Durch nichts Anderes als das Urteil der Fakultät und die mir von dieser gewordene Anweisung.« Der kleine Mann geriet in Zorn, schlug auf das Pult und schrie: »Das muß erst noch weiter untersucht werden!« Ich wanderte sofort zum Dekan und berichtete ihm über den Vorgang, worauf dieser ausrief: »Will solch ein Rendant sich das Richteramt über die Fakultät anmaßen?« Sofort schrieb er auf ein Blatt Papier: »Die 30 Taler sind augenblicklich dem Studiosus Philippson auszuzahlen« und versah dies mit Unterschrift und Insiegel. Der Herr Rendant brummte gewaltig, mußte sich aber fügen. Indessen hatte die Sache doch eine Folge, denn das nächste Mal enthielt die Aufforderung an die Kommilitonen den Zusatz »christlichen Glaubens,« und dabei verblieb es.«

Es ist überhaupt staunenswert, wieviel Philippson in diesen jungen Jahren auf dem Gebiete der klassischen Philologie und der damit zusammenhängenden Philosophie gearbeitet hat. Die bedeutendste Schrift aus dieser Zeit jedoch ist die lateinisch geschriebene Abhandlung: Ὕλη ἀνθρωπίνη. Scripsit et edidit Ludovicus Philippson, Berolini 1831. F. A. List. Das Problem gehört ebenso der Geschichte der griechischen Anatomie und Philologie an, in die ihn, wie wir wissen, sein Bruder, der Arzt, eingeführt hatte, wie der griechischen Philosophie. Ein Eingehen auf diese Arbeit, die noch jetzt von Philologen und Geschichtschreibern der Medizin geschätzt wird, erübrigt sich für mich umsomehr, als ein weit Berufenerer, Geh.-R. Prof. Dr. Hermann Cohen von der Marburger Universität, über ihre Bedeutung in den eben erschienenen: »Gesammelten Abhandlungen« in seiner

vollen Sachkenntnis sich höchst lobend ausspricht[1]). Noch an der Universität, begann der junge Studiosus auch seine später so fruchtbare Tätigkeit zum besten seiner Glaubensgenossen; denn angeregt durch die Verhandlungen, die über die Emanzipation der Juden 1830 und 1831 in vielen Ständevertretungen Deutschlands stattfanden, sowie durch das Auftreten Gabriel Rießers, veröffentlichte er unter dem Namen Ludwig Schragge[2]) die Abhandlung: »Wie verloren die Juden das Bürgerrecht im west- und oströmischen Reiche?«, in der er nachwies, daß die allmählichen Beschränkungen des ehemaligen vollen Bürgerrechtes der Juden ausschließlich aus religiösem Fanatismus hervorgegangen sind. Die Folgerungen für die Zustände der Gegenwart ergaben sich logischer Weise. Die Schrift wurde von einem Kritiker in den »Göttingischen Gelehrten Anzeigen« geradezu die beste Schrift genannt, welche zu Gunsten der Emanzipation der Juden erschienen sei.

Aber das Goethesche: »Niemand wandelt ungestraft unter Palmen« mußte Philippson doch auch an sich erfahren. Infolge der anstrengenden Arbeiten erkrankte er nicht unbedenklich, und erst ein längerer Aufenthalt bei seiner Mutter brachte Gesundung und Erholung. So war das Ende der Universitätszeit herangerückt. 1833 wurde er auf Grund der erwähnten Abhandlung über das Bürgerrecht der Juden von der Jenaer Universität zum Dr. phil. promoviert.

Aber was nun? Es handelte sich um eine bestimmte Lebensstellung. Die Aussichten waren trübe. Er gedachte zwar sich als Privatdozent für Philologie zu habilitieren, aber dem Juden war die akademische Laufbahn verschlossen. Er faßte also als Ziel das Amt eines Seelsorgers und Predigers ins Auge, jedoch die regelmäßige deutsche Predigt

[1]) Anhang, S. 461—483.

[2]) שרגא = Licht, ein Name, der in der Familie seit alter Zeit gebräuchlich war. Ges. Abh. II, S. 376, Anm.

war außer in Hamburg und gelegentlich zur Zeit der Messe in Leipzig noch nirgends eingeführt. So dachte er daran in Frankreich sich eine Zukunft zu gründen, als ein unbedeutendes Ereignis unerwartet die folgenreiche Entscheidung brachte.

In Magdeburg, wohin seine Familie verzogen war, erhielt er die Einladung, in der kleinen Stadt Osterburg in der Altmark eine Trauung vorzunehmen. Nach langem Zögern, das er mit seiner Jugend und Unerfahrenheit begründete, gab er dem Drängen Phöbus' und der Mutter nach. Die Trauungsrede, in deutscher Sprache gehalten und deshalb damals noch etwas Neues, machte auf die zahlreichen, nicht bloß jüdischen Zuhörer großen Eindruck. Der Neuvermählte, ein wohlhabender Kaufmann, ließ sie drucken und schickte einige Exemplare dem Magdeburger Geschäftsfreunde, der auf Philippson aufmerksam gemacht hatte. Er legte sie dem Vorstande vor mit dem Ansuchen einiger Gemeindemitglieder, einen so trefflichen Redner am Rosch ha-Schanah in der Synagoge predigen zu lassen. Diese Predigt fand solchen Beifall, daß er auch an Jom Kippur und Sukkoth predigen mußte und sofort nach den Festtagen die Verhandlungen begannen, ihn dauernd zu gewinnen. Einstimmig wurde der noch nicht Zweiundzwanzigjährige anfangs November zum Prediger der heranblühenden Gemeinde und Leiter der zu errichtenden Religionsschule gewählt, und trat, nachdem er, »der Ausländer«, das preußische Bürgerrecht und die Bestätigung der Regierung erhalten hatte, sein Amt an. Die rabbinischen Funktionen versah nach wie vor der Rabbinatsverweser M. Salomon, ein tüchtiger Talmudist, zwar strenggläubig, aber friedliebend und keineswegs wissensfeindlich.

Der Würfel war gefallen. Aber noch in anderer Beziehung war diese erste Predigt in Osterburg entscheidend für Philippson. Die Schwester der Braut, die er getraut hatte, Julie Wolffstein, wurde 1835 seine Gattin.

Nun begann eine rege Tätigkeit. Mit dem Unterricht an der Religionsschule, nach deren Muster bald andere in Norddeutschland errichtet wurden, nahm er es sehr ernst. Der »kleine Katechismus der israelitischen Religion« (1843) sowie der »kleine Katechismus der Geschichte Israels, der Bibelkunde, der Länderkunde des alten Palästina und der jüdischen Liturgik« (1844) sind die Früchte dieser Tätigkeit. Voll Liebe und Begeisterung wirkte er auch als Prediger und hielt zuerst in Preußen regelmäßige Predigten.

Das »Israelitische Predigt- und Schulmagazin«, das von 1834—1836 in Magdeburg im Selbstverlage erschien, die erste regelmäßig erscheinende jüdische Monatsschrift, der Vorläufer und gleichsam die Kraftprobe für die spätere Allgem. Zeitung des Judentums, war nach der oben (S. 13) erwähnten Schrift der zweite Versuch, den Glaubensgenossen in Wort, Schrift und Tat nützlich zu sein. Es sollte kräftiges Leben und wahrhafte Aufklärung erwirken, das religiöse, geschichtliche und nationale Interesse der Juden anregen, die Verbesserung und Veredlung des Schulwesens, besonders des Religionsunterrichtes, fördern. Den Inhalt bildeten Predigten, Abhandlungen über die israelitische Religion, über jüdische Geschichte und Literatur, kleinere belletristische Arbeiten, Kritiken usw., meist von Philippson selbst. Das Magazin hörte zwar nach dreijährigem Bestande zu erscheinen auf, aber schon hatte der weitblickende, junge Prediger einen anderen Plan gefaßt, den Plan, ein geistiges Bindemittel für die gesamte Judenheit zu schaffen, einen Mittelpunkt und Sammelplatz für jedes jüdische Interesse. Ich habe im ersten Abschnitte versucht, die tiefgehende Bewegung, welche das Judentum in den dreißiger Jahren ergriffen hatte, kurz darzustellen. Jetzt trat Philippson auf den Plan.

Er war der Ansicht, der er schon im Magazin Ausdruck gegeben hatte, daß das wahre Lebensprinzip des Judentums die geschichtliche Entwicklung auf dem Boden der heiligen Schrift sei. »Das ge-

schichtliche Judentum mit seinem altüberkommenen Inhalt der Wahrheit, des Rechtes und der Liebe, und mit seiner stetigen Umwandlung in Erscheinung und Form« war ihm das allein wirkliche Judentum[1]). Auch die damaligen Zustände mußten also mit der Zeit in Einklang gebracht werden, aber auf dem Wege einer langsamen, begründeten Reform. Da nun Reformen sich nicht auf den Inhalt des fast dogmenlosen Judentums erstrecken konnten, da ferner das geistige Selbstbestimmungsrecht des einzelnen Juden fast jeder rechtlich bindenden Autorität entzogen ist, so konnten die Umgestaltungen sich nur auf das Gebiet des öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienstes und überhaupt der Einrichtungen, die zur gemeinsamen Befriedigung des religiösen Bedürfnisses dienen, erstrecken. Aber wo ist auch hier die Autorität zu suchen, die bindend verpflichten kann? Es war und ist im Judentum nur die Gemeinde, die in dieser Beziehung autonom ist. Daher kann jede Reform nur von ihr, wenn auch nur für ihr beschränktes Gebiet ausgehen und in ihr zur Geltung gelangen. Hieher, auf das praktische Gebiet mußte demnach der Kampf verlegt werden, während Geiger, Frankel und Hirsch ihn auf wissenschaftlich-theologischem führten. Die tiefgehende Bewegung der Zeit verlangte gebieterisch einen Boden, von dem aus sie zur allgemeinen Kenntnis kommen konnte. Das, von Philippson mit seinem scharfen, staunenswert praktischen Blick erkannt, veranlaßte ihn den rechten und wie die Zukunft erwies, auch erfolgreichen Weg zur Befriedigung des allgemeinen Bedürfnisses einzuschlagen. Er gründete die »Allgemeine Zeitung des Judentums«. Am 4. März 1837 teilte er Phöbus seinen Plan mit, am 15. März hatte er über den Verlag mit der bekannten Baumgärtnerschen Buchhandlung in Leipzig den Vertrag abgeschlossen und bereits am 2. Mai desselben Jahres erschien die erste Nummer dieses »unparteiischen Organs

[1]) Ausgeführt später in »Entwicklung der religiösen Idee usw.«

für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literaturgeschichte, Sprachkunde und Belletristik«. Es stellte sich die umfangreiche Aufgabe, alle jene Tatsachen zur raschen und allgemeinen Kenntnis zu bringen, welche auf jedem Gebiete jüdischen Lebens die allgemeine Teilnahme erregen konnten. Politik und soziale Zustände, Schule und Kultuswesen, Verfassung und Parteistellung in den Gemeinden, literarische und theologische Fehden, wissenschaftliche und künstlerische Leistungen Einzelner, besonders aber die Ereignisse und Erscheinungen von allgemeiner Bedeutung wurden mitgeteilt und besprochen.

In Nr. 19 vom 13. Juni erklärte die Redaktion, sie werde, wenn erst ein größerer Abschnitt vorläge, näher über die Grundsätze, von denen sie sich leiten lasse, Rechenschaft geben. Für jetzt mache sie das Publikum aufmerksam, daß die Zeitung ein allgemeines und unparteiisches Organ sein solle, »daß daher einem jeden, der Widerlegungen und Einwendungen heranzubringen habe, dieselbe geöffnet ist, und sobald jene in anständiger Form vorgetragen werden, ihre Aufnahme nie verweigert wird.«

Diese Grundsätze der Redaktion erschienen in Nr. 41 und 47. Alles war mit so richtigem Takt und so sicherer Erkenntnis dessen, was auch augenblickliche Wirkung versprach, entworfen, daß die Zeitung einen Anklang fand, wie kein jüdisches literarisches Unternehmen bisher. Sie drang rasch in alle Länder Deutschlands, wurde mit Begier gelesen und bahnte sich bald auch den Weg ins Ausland. Anfangs dreimal, seit 1839 wöchentlich einmal erscheinend fand sie eine außerordentliche Verbreitung auch in Frankreich, England, Italien, selbst in Nordamerika. Einige 100 Exemplare gingen z. B. schon im Juli 1837 allein nach Polen. Sie erhielt von allen Seiten her Zuflüsse. Dadurch und mit dem wachsenden Leserkreise wuchs natürlich die Bedeutung des Blattes, das nach dem Ausspruche Josts'

keines unbedingten Anhängers Philippsons, eine Epoche in der jüdischen Geschichte bildet, indem er zum ersten Male versuchte eine Gesamtanschauung von dem Leben und den Verhältnissen der Juden ans Licht zu bringen, ein schwieriges Unterfangen bei der Verschiedenheit der Bildungsstufe der Mitarbeiter und Leser und der Anschauungen und Lebensverhältnisse der Letzteren. »Zahllose haben ihrer Lektüre den Ausgleich zwischen ihrem Judentum und der neueren Kultur zu verdanken gehabt.« In und an ihr »bildete sich das Offizierkorps für das große Heer der gemäßigt-historischen Reform. Der Sieg dieser Richtung hat sich unter der Leitung Philippsons und auf dem Boden der Allgemeinen Zeitung vollzogen.« Er rühmt die lebendige Frische, die schnell pulsierende Regsamkeit des Herausgebers und die Kunst, seine Leser zu einem gewissen Aufschwunge anzueifern, so oft eine Gelegenheit gemeinsame Kräfte zu fordern schien, Verdienste, gegen die einzelne Mängel des Unternehmens zurücktreten müßten. In der Tat besaß ja Philippson alle Eigenschaften eines trefflichen Journalisten, außer seiner gründlichen Bildung eine frische, klare, vornehme Sprache, gehoben durch eine hohe Auffassung, die ihren Widerhall auch bei den Lesern fand.

So übte sie trotz mancher anfänglichen Mißgriffe einen unberechenbaren Einfluß auf die innere Umbildung der Juden aller zivilisierten Länder. Die wirklichen oder angeblichen Mängel wurden denn auch von den Gegnern hervorgehoben, besonders von Geiger. »Die Allg. Ztg. d. Jud.«, sagte er[1]), »lieferte den besten Beweis von dem erstarkten Interesse, wollte aber eben eine Zeitung sein, mehr befriedigen als anregen, ließ sehr verschiedene Ansichten gewähren[2]), scheute aber Entschiedenheit in Punk-

[1]) Jüd. Gesch. von 1830 bis zur Gegenw. Vorles. geh. zu Breslau Winter 1849/50. S. 241.

[2]) Vgl. dazu Stern, Gesch. d. Jud. S. 258: »Der Mangel an wissenschaftlicher Gründlichkeit und an bestimmt begrenzter Partei-

ten, wo sie einen Teil des Publikums von sich abwendig zu machen fürchtete und huldigte nebenbei der eigenen Persönlichkeit gar sehr und trat daher anderen Persönlichkeiten, von denen sie in den Schatten gestellt zu werden fürchtete, mit schlecht verhüllter Animosität gegenüber.«

Allein ich glaube der Vorwurf schlecht oder eigentlich gar nicht verhüllter Animosität muß Geiger selbst gemacht werden, gibt er ihr doch sehr offen Ausdruck in einem Briefe an J. Auerbach (13.—21. Juni 1839): »Philippson als Gegner von mir anzugehen, bin ich viel zu stolz, aber er bekommt es superfein in einem zweiten Artikel: Jüdische Zeitschriften«, und an M. A. Stern (2. Aug. 1839): »Ph. ist anmaßend wie ein Zeitungsschreiber, wie einer von den belletristischen Allerweltswissern«. In einem Briefe an denselben (16. Nov. 1839) erkennt er zwar Philippson praktischen Sinn und Geschick zu, aber ihm fehle die Tüchtigkeit und Reinheit der Gesinnung (!!), ja einmal spricht er von Philippson und Konsorten und noch 1870 (28. April an M. A. Stern) nennt er Philippson »den Untrüglichen«, durch dessen Ausspruch ein unbeschnittener Jude kein Jude mehr ist. Aber beiläufig konnte sich Philippson hierin auf Jos. Flavius (Alt. II. 170) berufen.

Jenes »Superfeine« aber ist in der Wiss. Ztschr. f. jüd. Theol. im IV. B. S. 468 ff. zu lesen: »Die Allg. Ztg. d. J. erfüllt im allgemeinen ihren Beruf, wenn auch freilich noch manche Wünsche an sie gestellt werden können. Ich würde zuerst dieser Zeitung mehr Bewußtsein ihrer Stellung wünschen und daher, wenn ich so sagen darf, mehr Bescheidenheit; sie steht auf keinem eigentümlichen

färbung, den man dem Blatte vorgeworfen hat, war für jene Zeit wenigstens, eher ein Vorzug desselben, da es nur dadurch zu einer so allgemeinen Verbreitung und Wirkung gelangen konnte, weil es Allen verständlich und auch Allen zugänglich war, die sich im ehrlichen Kampfe zum Angriff oder zur Verteidigung berechtigt und verpflichtet glaubten.«

Standpunkt... sie berichtet bloß von den verschiedenen herrschenden Richtungen... sie bereichert nicht die Wissenschaft und fördert sie nicht, sie zeigt bloß an, wenn ein Gebiet jüdischer Wissenschaft neu angebaut worden ist, deshalb sollten auch die Ansprüche wegfallen, daß sie Grundlagen gelegt udgl. Der zweite Wunsch besteht darin, daß sie sich ihren Kreis in den Nachrichten fest abgrenze. Nach dem gegenwärtigen Standpunkte ist.. das eigentlich Konfessionelle der Angelpunkt des Interesses.. Diesem folgt die Aufmerksamkeit auf die bürgerliche Stellung im Staate.. das Gewerbsleben und allgemeine Schuleinrichtungen sprechen dann das Interesse an. Die Gegenstände, welche in diesen Kreis fallen, betreffen allgemeine Verhältnisse.. aber alles, was bloß den einzelnen Juden als Menschen betrifft... darf hier keine Aufnahme finden. Daß z. B. Meyerbeer und Halévy und so viele andere in der Komposition Großes leisten, dazu befähigt sie, noch verhindert daran ihre Stellung als Juden... Rachels Kunstgewandtheit... Rothschilds Finanzmacht udgl. gehen nicht aus der besonderen Gestaltung allgemeiner jüdischer Verhältnisse hervor und wirken nicht auf sie zurück... Das macht die ganze Stellung der Zeitung zu einen schiefen... Eng damit zusammenhängend ist ferner der Anspruch, daß sie in der Mitteilung der literarischen Erzeugnisse vollständiger sei, jedoch bloß kurze Anzeigen darüber liefern (lies: liefere); hingegen könnten die eigenen Erzeugnisse der Belletristik und Homiletik ganz wegfallen[1]). — Ich wünsche der Zeitung weniger Ängstlichkeit... sie hat auch das gegenwärtig sich Regende auszudrücken, und da darf sie auch wieder nicht mit dem streng konservativen Teile der Gegenwart kokettieren und sich dadurch um so weniger verleiten lassen von minder konservativen Bestrebungen und Persön-

[1]) Im Eifer verwechselt G., wie auch oben S. 19, die Zeitung und den Herausgeber, je nachdem es ihm paßt.

lichkeiten einseitig zu urteilen. Der wichtigste Wunsch aber ist, daß sie in dem Bestreben unermüdlich sei, sich einsichtsvolle Korrespondenten zu verschaffen; sie möge ebensowenig Klatscher, wie einseitige, befangene Menschen zu Berichterstattern haben, ebensowenig solche, die sich breit machen mit den kleinsten Vorgängen ihres Ortes, wie andere, welche entstellen aus persönlichen Zwecken ... Jedoch alle diese Ausstellungen werden uns nicht zu einem falschen Urteile über den Wert und den Einfluß dieser Zeitung verleiten«, schließt Geiger, nachdem er so »superfein« den Pferdefuß gezeigt hat.

Wir müssen übrigens später noch einmal auf dieses persönliche Verhältnis zurückkommen.

Eine sehr starke Bewegung rief die Allgem. Zeitung gleich im ersten Jahre hervor, indem sie in Nr. 88 vom 24. Oktober einen Aufruf veröffentlichte, der zur Errichtung einer jüdischen Fakultät und eines jüdischen Seminars aufforderte. Schon 1835 hatte Philippson im Magazin den Wunsch nach Errichtung eines die Wissenschaft des Judentums überliefernden Rabbinerseminars ausgesprochen. Geiger hatte 1836 die »Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät« ein dringendes Bedürfnis genannt. Nun legte Philippson in eindringlichster Weise die Zerfahrenheit der Synagoge, die Notwendigkeit einer gemeinsamen Anstrengung zur Herstellung ihrer Einheit, Würde und geregelten Tätigkeit dar. »Unsere Religion ist ohne Lehrstühle, unsere Gemeinden sind ohne Geistliche, unsere Schulen ohne Lehrer, unsere Jünglinge und Kinder ohne Unterricht.« Die Fakultät sollte an dem Sitze einer Universität unter dem Schutze oder der Teilnahme einer deutschen Regierung errichtet und zugleich zur Einrichtung eines Seminars geschritten werden.

Selbst Geiger begrüßte diese Agitation aufs freudigste; der Aufruf fand großen Beifall, sein Gedanke kam aber jetzt noch nicht zur Ausführung, obwohl nach einem Jahre

bereits etwa ein Sechstel der erforderlichen Summe gesammelt war. Die Lauheit der großen Gemeinden, die Teilnahmslosigkeit der Reichen, die bestehende Spaltung der theologischen Richtungen und der Mangel an geeigneten Lehrkräften standen hindernd entgegen. Erst 1854 trat durch das reiche Vermächtnis Jonas Fränckels ein jüdisch-theologisches Seminar in Breslau ins Leben, und 1872 konnte Philippson bei Eröffnung der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin die Festrede halten.

In diese Zeit fällt auch die Ausführung des Planes (s. S. 10), durch ein »Bibelwerk« bei den Juden das richtige Verständnis der heiligen Schrift zu beleben, sie den Lesern im vollsten Sinne zugänglich zu machen. Das großartige Unternehmen wurde 1839 begonnen und lag 1854 in drei sehr starken Bänden vollendet vor. Die Übersetzung zeigt bei möglichster Treue gegen den Text große Schönheit und Ungezwungenheit, die Ausstattung war glänzend; den überaus eingehenden dogmatischen, geschichtlichen, geographischen und naturgeschichtlichen Kommentar beleben mehr als 500 authentische Illustrationen nach englischen Originalen. Grammatische und lexikographische Erörterungen sind absichtlich auf das Notwendigste beschränkt. Jedem Buche geht voran und folgt oft eine allgemeine Einleitung und ein Schlußwort, welche die Stellung des Einzelnen im und zum Ganzen betrachten.

Der Kommentar ist streng konservativ, aber wenn zugegeben werden muß, daß bei einem Werke, welches der ganzen Judenheit zugleich sozusagen als Erbauungsbuch dienen sollte, das ein ganz richtiger Standpunkt war, so muß anderseits ebenso zugegeben werden, daß er auf strenge Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch erheben kann. Dazu widerspricht doch Allzuvieles nicht bloß den kühnen Hypothesen und der beliebten Sezierung der Bibel, sondern auch Ergebnissen, die längst Allgemeingut geworden sind und über jeden Zweifel hinausgehoben. Ich denke z. B. an

die gewaltsame Auslegung des noachidischen Spruches (I. 9, 25 ff.) die sich durchaus nicht in der Geschichte nachweisen läßt oder an die Erklärung des hohen Alters der ersten Menschen. Der Kommentar wie die Einleitungen und Schlußworte sind Geschichtsphilosophie aus einem jüdischen Gesichtswinkel, allerdings eine feste geschlossene Anschauung enthaltend, im einzelnen mit großem Scharfsinn aufgestellt und dargelegt, entsprechend den »Vorlesungen über die Entwicklung der religiösen Idee im Judentum, Christentum und Islam«.

Selbstverständlich wird die vollständige innere und äußere Einheit des Pentateuchs gegenüber den Versuchen sie auseinander zu reißen, festgehalten, und selbstverständlich ergibt sich daraus zweitens, daß die historischen Teile reine Geschichte, nirgends Dichtung sind. Die fünf Bücher Mosis sind ein Produkt der mosaischen Zeit, Moscheh der Verfasser; aber zu weit geht die Behauptung, die an ihnen geübte Kritik gehe nicht bloß aus einem allgemeinen kritischen Bestreben hervor, sondern die Gegner wollten mit der kritischen Vernichtung des Pentateuchs auch die Grundlage aller positiven Religion vernichten (vgl. Ges. Abh. II. 92). Das ist selbst nicht mehr berechtigte Kritik, denn sie greift ins persönliche Gebiet hinüber. Auch sonst hat es Philippson sich oft allzuleicht gemacht. Entgegengesetzte Anschauungen werden, nicht einwandfrei, kurz zurückgewiesen, die chronologischen Angaben als unzweifelhaft angenommen oder bisweilen kunstvoll als solche zu erweisen gesucht. Das Bibelwerk fand die größte Verbreitung, schon 1858 mußte eine zweite Auflage erscheinen und die Übersetzung wurde, vom Verfasser neuerdings durchgesehen, auch für die »Doré'sche Prachtbibel für Israeliten« verwendet.

Doch es ist Zeit, uns der politischen Tätigkeit Philippsons zuzuwenden.

Im Februar 1840 verschwand in Damaskus ein Mönch, Pater Thomas mit seinem Diener. Da es hieß, er sei zuletzt

im Judenviertel gesehen worden, unternahm der französische Konsul die Untersuchung. Durch seine Schuld insbesondere wurden die Juden verdächtigt, beide ermordet zu haben, um ihr Blut zur Bereitung des ungesäuerten Brotes zu verwenden. Das alte, immer wieder aufgewärmte Märchen wurde von der deutschen und französischen Presse aufgenommen und weiterverbreitet. Sofort erhob (neben Zunz in der Leipziger Allgemeinen Zeitung) Philippson in der weitverbreiteten »Magdeburger Zeitung«, sowie in der Allg. Zeitung des Judent. dagegen seine Stimme, die auch bei unbefangenen, einsichtsvollen Christen Widerhall fand. Die Bewegung, zu deren Belebung seine Regsamkeit nicht wenig beigetragen hatte[1]), die Verdienste von M. Montefiore und A. Crémieux um die Befreiung der angeklagten, fürchterlich mißhandelten Juden sind bekannt. Bei dieser Gelegenheit kam Philippson mit dem großen englischen Philanthropen in Magdeburg in persönliche Berührung, doch bestand zwischen beiden eine Spannung, veranlaßt durch eine Streitfrage in der Londoner Gemeinde (s. S. 32). Ohne nachhaltigen Erfolg, wie auch später 1881 blieb trotz aller aussichtsreichen Anfänge der 1841 warm unterstützte Versuch des russischen Ministers für Volksaufklärung, Uwarow, zur Hebung der Volksbildung der russischen Juden und um deren allmähliche bürgerliche Gleichstellung. Auch seine Bestrebungen, ihre Lage durch organisierte Auswanderung zu verbessern, scheiterten.

Umso erfolgreicher waren seine Bemühungen für die Stellung der Glaubensgenossen in Preußen.

Friedrich Wilhelm III., der die Juden zum Christentum zu bekehren hoffte und daher den bekenntnistreuen Israeliten nur Übelwollen zeigte, unterstützt von seinen konservativen Räten, hielt sich von einer grundsätzlichen Regelung der jüdischen Verhältnisse fern, und selbst um das kleinste Zugeständnis mußte gerungen und gefeilscht werden. Und

[1]) Jost, S. 155.

doch war die Zahl der Juden von 1834 bis 1845 auf 210.000 angewachsen. Begreiflich, daß das Streben nach Gleichberechtigung wuchs unter Führung von Freund und Geiger, Saalschütz und Freystadt. Vor Allen aber wurde der feurige, unternehmungslustige Philippson neben Rießer, der für ganz Deutschland eintrat, der unermüdliche Vorkämpfer und Führer in Preußen.

Von Friedrich Wilhelms III. Nachfolger, Friedrich Wilhelm IV., seiner umfassenden Bildung, seinem selbständigen Denken, weiten Blick und lebhaften Empfinden erwarteten nicht nur die Juden die Verwirklichung der von der früheren Regierung gemachten konstitutionellen Versprechungen. Der Anfang schien den Erwartungen rechtzugeben. Bald aber geriet »der Romantiker auf dem Throne« ganz in den Bann seiner mittelalterlichen Anschauungen. Das Volk sollte in sorgsam abgestufte Stände und Körperschaften geordnet werden. Eine solche in sich abgeschlossene, mit dem »christlichen Staate« nur lose zusammenhängende Körperschaft sollten auch die Juden bilden. Ein 1842 erlassenes Reskript verhieß demnach mancherlei Zugeständnisse, aber der Zutritt zu den öffentlichen Ämtern wurde ihnen versagt, sogar ihre Militärpflicht aufgehoben, und das in einem so vorwiegend militärischen Staate wie Preußen. Der tiefen Beunruhigung gab sofort der stets wachsame Philippson Ausdruck in einer Petition der Magdeburger Gemeinde, der sich alsbald 84 Gemeinden anschlossen. In festen Worten wurde die Teilnahme am Heeresdienst als gutes Recht gefordert, sie wollten nicht ehrlosen Verbrechern gleichgestellt sein, denen der Heeresdienst versagt sei.

Wenn die Petenten auch nicht abgewiesen wurden, so wurde ihnen doch auch nichts zugesagt, man vertröstete sie auf das bevorstehende allgemeine Judengesetz. Gleichwohl hatte das Auftreten Eindruck auf den König und seine Minister gemacht, und eine Kabinettsordre vom

31. Dezember 1845 erstreckte die Militärpflicht der Juden sogar auf das bisher ausgeschlossene Posen. Die drohende Schmach war durch das kräftige Eintreten der Gemeinden unter der Leitung Philippsons abgewehrt. Als aber durch Erschwerung des Paßwesens, durch den abermaligen ausdrücklichen Ausschluß von der Advokatur, ja sogar vom Refendariat neue Beschränkungen erfolgten[1]), forderten, von der wachsenden Gunst der öffentlichen Meinung getragen, die Juden immer nachdrücklicher die Gewährung aller bürgerlichen und politischen Rechte. Wies auch die Regierung auf das in Vorbereitung befindliche Judengesetz hin, die einmal entfesselte Bewegung konnte nicht mehr zurückgedämmt werden, traten doch sogar ihr früherer Gegner, der bekannte Übersetzer, Geheimrat Streckfuß, und die meisten Provinzial-Landtage dafür ein. Endlich brachte das Gesetz vom 23. Juli 1847, hervorgegangen aus den Beratungen des »Vereinigten Landtages«, einen Fortschritt; abermals fielen einige Schranken, theoretisch war die Möglichkeit der Erlangung einzelner Staats- und Lehrämter gegeben, und am 2. April 1848 setzte der Vereinigte Landtag auf Veranlassung eines Regierungsvorschlages — mirabile dictu — fest: »Die Ausübung staatsbürgerlicher Rechte ist fortan von dem religiösen Glaubensbekenntnisse unabhängig.

Wir haben durch die Verfolgung dieser Bestrebungen um die äußere Gleichstellung die inneren Bewegungen, die auch in dieser Zeit nicht ruhten, aus dem Auge verloren und müssen zu ihnen zurückkehren.

Wir haben gesehen, wie tiefgreifend durch das Auftreten einer ganzen Generation tüchtiger neuzeitlicher Rab-

[1]) Eine Gegenschrift Ph. gegen eine in der offiziellen »Staatszeitung« veröffentlichte Arbeit, welche die Juden in moralischer und sozialer Beziehung herabwürdigte, weigerte sich die amtliche Zeitung auch nur anzuzeigen. Sie erschien 1842 bei Baumgarten unter dem Titel: Wie sich der Statistiker, Staatsrat usw. Dr. J. G. Hoffmann verrechnet.

biner die innere Umwandlung in den dreißiger Jahren vor sich ging, wie unter dem Einflusse dieser theoretischen Erörterungen sich ein neues Leben regte, welches zu den besten Erwartungen berechtigte. Man durfte hoffen, die Mehrheit zunächst der deutschen Juden auf Grund des Mosaismus auf einer neuen Form des Bekenntnisses, seiner äußeren Gesetze und Kultuseinrichtungen zu vereinigen. Übersetzungen der Bibel und des Gebetbuches, Schulbücher, Katechismen, Konfirmation, deutsche Predigt gewannen wieder die Gebildeten. Es handelte sich nun aber darum, der Bewegung Einheit und gemeinschaftliche Führung zu geben. Daher lud Geiger 1837 eine Anzahl gleichgesinnter Rabbiner zu einer Zusammenkunft nach seinem Amtssitze Wiesbaden ein, um gemeinschaftlich zu beraten, wie der Begriff ihrer Wirksamkeit klarer zu entwickeln und durch gemeinsame Besprechung schneller als auf dem bisher eingeschlagenen literarischen Wege zu gleichmäßigen Ansichten und Entschließungen zu gelangen sei. Es kamen meist Anhänger der radikaleren Richtung; von den Ergebnissen ist nichts veröffentlicht worden, unmittelbare Wirkung übte sie nicht aus, aber es war der Keim der späteren Rabbinerversammlungen. Jedoch das Bedürfnis einer Einigung machte sich immer mehr geltend. In Breslau war es zum offenen Kampfe der Orthodoxen unter Führung Tiktins und der Anhänger der Umwandlung, die zur Berufung Geigers führte, gekommen, in Frankfurt zur Gründung des »Vereines der Reformfreunde« mit rein negativem Programm. Gegen diesen, der allerdings keinen Fortschritt mehr, sondern einen Bruch mit der Vergangenheit bildete, wendeten sich gerade die Anhänger der gemäßigten Reform, vor allem Philippson, der erklärte, eine Reform dürfe nicht die Grundformen antasten, sonst sei es nicht Reform, sondern Zerstörung. Ebensowenig Anklang fand die etwas später gegründete Berliner »Genossenschaft für Reform im Judentum«. Weitere Kreise zog die Angelegenheit des

Hamburger Tempelvereines, besonders dessen Umarbeitung des Gebetbuches, die von Seite der Orthodoxen mit großer Rücksichtslosigkeit bekämpft wurde.

Beide Parteien wandten sich an die Öffentlichkeit. Zwölf Rabbiner, darunter Mannheimer, Geiger, Philippson verfaßten Gutachten zu Gunsten des Tempelvereins. Allerorten Streitigkeiten und Kämpfe!

Umsomehr machte sich, zumal bei den Vertretern der mittleren Richtung, die Sehnsucht nach Einigung geltend. Und wieder gab ihr der bedeutendste unter ihnen, Philippson, tatkräftigen und praktischen Ausdruck. Den Gedanken Geigers von Rabbinerzusammenkünften aufnehmend und vervollständigend, erließ er am 15. Januar 1844 in der Allg. Zeitung eine Aufforderung an alle Rabbiner Deutschlands zur Abhaltung jährlicher Versammlungen. Nicht um Einzelheiten handle es sich, sondern um den ganzen Inhalt der israelitischen Religion, der in seiner Reinheit dargestellt und bekräftigt werden solle, um ihn zugleich von tötlicher Starrheit und von zersetzendem Unglauben zu erlösen. »Alle sind geladen, alle sind verpflichtet, alle aufgenommen.« Der Aufruf fand Anklang aber nur bei den Freunden der Reform, die Orthodoxen hielten sich ferne und so war der eigentliche Zweck allerdings verfehlt.

Die Bestimmung des Ortes wurde Philippson überlassen. Er wählte schon der Lage wegen Braunschweig und fand sowohl bei dem dortigen Landrabbiner, L. Herzfeld, wie bei den Vorstehern der Gemeinde das freundlichste Entgegenkommen. Als Eröffnungstag wurde der 12. Juni 1844 festgestellt. 24 Rabbiner aus allen Gegenden Deutschlands nahmen teil — Geiger erschien erst in der letzten, 11. Sitzung — den bayrischen Rabbinern war der Besuch von der Behörde verboten. Zum Vorsitzenden wurde Kirchenrat Dr. Maier aus Stuttgart gewählt. Die Verhandlungen wurden auf Antrag Philippsons, dem vom Vorsitzenden der Dank für seine Anregung und die Bemühungen um das Zustande-

kommen der Versammlung ausgesprochen worden war, nach längerer Debatte für öffentlich erklärt. Ebenso wurden die von ihm vorbereiteten Satzungen nach eingehender Beratung in den ersten 4 Sitzungen mit einigen Änderungen angenommen, sowie in der 9. und 10. Sitzung nach der Vorbereitung durch eine Kommission sein Antrag, die Antworten des großen Sanhedrin von 1807 mit zeitgemäßen Änderungen anzunehmen. Da sich der Mangel an bestimmten Anhaltspunkten zeigte, wenn auch viele Mitglieder namentlich Philippson auf allgemeine Grundsätze hindrängten, so trat mehr die Behandlung von Einzelfragen hervor, deren endgiltige Lösung durch Kommissionen auf die nächste Versammlung verschoben wurde. Aber selbst die gefaßten Beschlüsse gingen weit über die Meinung der Gemäßigten hinaus; die radikale Richtung war in der Mehrheit. Die Versammlung verließ den geschichtlichen Boden und warf Fragen kritischer Natur auf wie: über Umgestaltung der Liturgie, der Erbauungsbücher, über den Sabbat und die Speisegesetze, eine Revision der Ehevorschriften, während Philippson (in der 8. Sitzung) richtig erklärte, man müsse vom praktischen Standpunkt ausgehen, für die Zukunft arbeiten, aber auf dem Boden der Vergangenheit. Es scheint sich gegen ihn eine gewisse Voreingenommenheit geltend gemacht zu haben, wenigstens wird er in den Kommissionswahlen auffallend zurückgesetzt, in den Verhandlungen über die Protokolle (in der 11. Sitzung) zeigte sich nicht am wenigsten bei Geiger, fast Feindseligkeit gegen ihn, der eben in der Allg. Zeitung schon ein Organ besaß, in dem die Berichte fortlaufend veröffentlicht wurden. Die offiziellen Protokolle waren durchaus nicht unparteiisch, gegen die Wiedergabe der Begründung seiner Abstimmung in der Eidesfrage und der Gebetsprache, die falsch und verstümmelt war, mußte er protestieren, doch war er ja in der Lage die wirkliche Fassung zu veröffentlichen. Ebenso wehrte er sich nachträglich und nachdrücklich gegen die Angriffe des

Kirchenrats Maier. Besonders scharf fertigte er G. Salomon ab, der ihm, welcher doch das wesentlichste Verdienst um das Zustandekommen hatte, wegen seiner Kritik einzelner Phasen der Versammlung autokratisches Verfahren und die Absicht, den Papst spielen zu wollen, vorgeworfen hatte. So fand »auch hier, wie eben bei solchen geistlichen Versammlungen das odium theologicum, das unsere Alten קנאת סופרים nannten, Platz.«

Trotz allem war die Wirkung auf die christliche Welt groß. Die Öffentlichkeit der Verhandlungen, die Philippson so warm befürwortet hatte, trug ihre Früchte. Man war überrascht zu sehen, wie ein Viertelhundert Rabbiner aus verschiedenen Gegenden Deutschlands sich fließend und richtig und oft mit großer Beredsamkeit deutsch auszudrücken verstanden und sich ohne alle Schulung in parlamentarischen Formen bewegten. Eine praktische Folge war ferner, daß mit Bezug auf einen Beschluß der Versammlung die braunschweigische Regierung den Judeneid abschaffte. Anders war natürlich die Wirkung auf die Orthodoxie. 77 meist unbekannte Rabbiner aus Deutschland, Holland, Ungarn und Galizien, denen sich später noch 40 anschlossen, legten Verwahrung ein, gegen sie wieder viele Gemeinden. Die ersehnte Einigung war also nicht erreicht.

Am 15. Juli 1845 wurde die zweite Rabbinerversammlung zu Frankfurt eröffnet. In der Zwischenzeit waren auch in den christlichen Kirchen Deutschlands große Bewegungen vor sich gegangen (Deutsch-Katholizismus, Marburger Lichtfreunde), die auf die Judenheit zurückwirkten, in der Zwischenzeit hatte Philippson seine Ansichten über Reformen in einer Reihe von Artikeln dargelegt, in denen er auf seinem alten Standpunkte stand. Angemeldet waren zur Versammlung 37 Teilnehmer, doch erschienen nicht alle. Hinzugetreten waren mehrere Anhänger der gemäßigten Reform, so z. B. Z. Frankel aus Dresden und Jost. Zum Vorsitzenden wurde der Ortsrabbiner Stein gewählt, abge-

halten wurden 18 Sitzungen, die letzte am 28. Juli. Zahlreiche Gemeinden, Vereine und angesehene Personen hatten Adressen gesendet, deren Verlesung die ersten Sitzungen ausfüllte; dann erst kam man zu der eigentlichen Tagesordnung. Die erste Frage betraf den Gebrauch der hebräischen Sprache beim Gottesdienste. In längerer Rede begründete Philippson seine Ansicht, wohl die deutsche Sprache in die Synagoge einzuführen, in der Hauptsache jedoch die Sprache der Väter beizubehalten; sie sei das Einheitliche für alle Juden und das Unterscheidende der jüdischen Minorität gegenüber der unermeßlichen Mehrheit der Andersgläubigen. Die deutschen Juden sind Deutsche, aber das Judentum könne nicht deutsch sein, es sei universell für alle Juden, eine Ansicht, die m. E. unwiderleglich ist. Es wurde nun zwar die Beibehaltung der hebräischen Sprache beim Gottesdienst einstimmig beschlossen, dagegen blieb der Antrag, es solle die Hauptsprache bleiben in der Minderheit, der auch Frankel, Jost und Philippson angehörten. Frankel schied unter Protest aus (mit ihm Schott), was ungeheures Aufsehen erregte. Gleichwohl nahmen die Beratungen ihren ruhigen Fortgang. Es handelte sich noch um die Messiasidee und um liturgische Fragen, wobei meist Philippsons Anschauungen durchdrangen. Er konnte zufrieden sein und drückte das in einem Schreiben an Phöbus in sehr selbstbewußter Weise aus: »Ich nahm in den Hauptsachen so entschieden das Wort und mit solcher Kraft, daß ich als Redner die erste Stellung in der Versammlung eingenommen und mir eine fast überwiegende Stellung erobert habe.« Zu selbstbewußt, denn ich habe aus den Protokollen den Eindruck empfangen, daß Geiger zumindest nicht zurückstand. In der letzten Sitzung begründete er den von Geiger und ihm gestellten Antrag auf die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät, der mit geringfügigen Änderungen angenommen und einer fünfgliedrigen Kommission zugewiesen wurde, die der nächsten

Versammlung bestimmte Vorschläge vorlegen sollte. In diesen Ausschuß wurde Geiger mit 21, Philippson mit 18 Stimmen gewählt. Im September folgte mit Erlaubnis seiner Gemeinde Philippson der Einladung der Berliner Reformgenossenschaft, an den drei Festtagen zu predigen. Ich kann diesen Schritt trotz des Panegyrikus Sterns[1]) nicht begreifen, da dieser Gottesdienst den Anschauungen Philippsons schnurstracks widersprach. Im Dezember desselben Jahres richtete er ein Sendschreiben an die Reformgemeinde in London-Westend, worin er sich entschieden zu ihren Gunsten gegen den Oberrabbiner Adler aussprach, auf dessen Seite Montefiore stand (s. oben S. 24).

[1]) Gesch. des Jud. S. 295 f.

(Schluß folgt.)

*

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von Louis Ginzberg.

(Fortsetzung.[1])

5, 11: וגם את רוח קדשיהם טמאו. Mit diesem Satze beginnt ein neuer Abschnitt; das Vorhergehende war ausschließlich gegen diejenigen gerichtet, welche das Gesetz verdrehen und mißdeuten; das Folgende wendet sich gegen diejenigen, »welche mit lästernder Zunge ihren Mund gegen die Gesetze des Bundes auftun, indem sie sprechen, dieselben wären nicht recht.« Daher die Mahnung, von diesen Sündern, welche die Autorität des Gesetzes nicht anerkennen, sich fern zu halten. Interessant ist der Ausdruck »sie verunreinigten ihren heiligen Geist,« oder wörtlich »den Geist ihrer Heiligkeit«; nach rabbinischem Sprachgebrauch ist רוח הקדש, »der heilige Geist,« eine göttliche Gabe an die besonders Bevorzugten, wie die Propheten und andere heilige Männer, während unser Verfasser vom heiligen Geist, der einem jeden innewohnt, spricht und, wie oben zu 2, 12 bemerkt worden ist, damit die sittliche Kraft des Menschen bezeichnet. Eine dieser verwandte Vorstellung liegt in der Baraita, Sabbat 152 b und Koh. R. XII, 7 vor: והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה תנה לו כמו שנתנה לך בטהרה אף אתה בטהרה »und der Geist kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben hat« — Kohelet 12, 7 —; gib Gott diesen in demselben Zustand zurück, in welchen er ihn dir gegeben hat, wie er ihn dir in Reinheit gegeben hat, so gib ihm denselben in Reinheit zurück.« Es wird dort ferner ausgeführt, daß die Seelen der Gottlosen, weil befleckt und verunreinigt, nicht zu Gott zurückkehren können, sondern von den Engeln hin und her geschleudert werden. Auch in einem alten Gebetstücke, das schon in Berachot 60 b zitiert wird, und das noch heute ein Bestandteil des täg-

[1]) Vgl. Jahrg. 55, S. 666 ff.

lichen Gebetes bildet, heißt es: אלהי נשמה שנתת בי טהורה היא. »O, mein Gott, die Seele, die du mir gabst, ist eine reine«, worin gleichfalls der Gedanke ausgesprochen[1]) ist, daß die menschliche Seele heilig und rein von Gott herabkommt, und daß es die Aufgabe des Menschen ist, sie in Heiligkeit und Reinheit zu erhalten. In einem andern talmudischen Ausspruch heißt es: מה הקדוש ב"ה טהור אף הנשמה טהורה »so wie Gott rein ist, so ist auch die Seele rein«, Berachot 10 a; es ist ferner zu bemerken, daß der theologische Begriff »Reinheit« טהרה[2]) nahe mit »Heiligkeit« קדושה verwandt ist, so daß in den talmudischen Stellen das eine für das andere gesetzt werden könnte. Da aber im späteren Sprachgebrauch רוח הקדש eine ganz spezielle Bedeutung erhielt, so vermied man von der menschlichen Seele, נשמה, oder dem Geist, רוח, in Verbindung mit קדש zu sprechen, während unser Verfasser in Übereinstimmung mit Ps. 51, 13 von dem heiligen Geist eines jeden Menschen spricht[3]). Ich vermute übrigens, daß irgend welcher Zusammenhang zwischen den Worten unseres Fragmentes über »die Lästerer, die den heiligen Geist verunreinigen« und Marcus III, 29 besteht, wo es heißt: »aber derjenige, welcher den heiligen Geist lästert, dem wird niemals vergeben werden«[4]).

5, 15: כהר ביתו יאשם כי אם נלחץ. Man lese anstatt dieser sinnlosen Worte: עכר ביתו ואשם כי אין לחש »er bringt Unheil auf sein Haus und ladet Schuld auf sich[5]), denn nicht hilft gegen sie Beschwörung.« Die Sünder sind im vorher-

[1]) Vgl. die nähere Erklärung dieser Stelle in meinen »Geonica« II, 109.

[2]) Vgl. den Ausdruck רוח טהרה in einem Ausspruch R. Akibas Sanhedr. 65 b.

[3]) Vgl. Mischnah, Ende Sotah und die Parallelstellen in Babli und Jeruschalmi.

[4]) In Jesaia 63, 11 ist ר' ק' mehr dem spätern Sprachgebrauche ähnlich.

[5]) Kann auch übersetzt werden: und es wird zur Wüste; nämlich das Haus.

gehenden Verse als böse Schlangen צפעונים beschrieben worden, eine Redensart, die unser Verfasser wohl Jes. 8, 17 verdankt und dem er auch den Zusatz אין לחש oder אין להם לחש entlehnt. Möglich wäre auch, daß unser Verfasser גם אם נלחשו für die Worte des Propheten setzte, da er auch sonst gerne kleine Veränderungen in den der Bibel entlehnten Sätzen vornimmt.

5, 18: שר האורים. S. liest ש' הפנים; ich glaube aber, daß, wenn der Text geändert werden sollte, ש' העירים »Fürst der Wachenden« graphisch wie phonetisch dem überlieferten Texte viel näher steht als ש' הפנים. Die Bezeichnung der Engel als עירים ist auch sonst in unserem Fragmente gebraucht — 2, 18 — und als den Gegner von Beliaal, dem Führer der Satane und Dämonen, erwarten wir den Fürsten der Engel, etwa Michael, der mit seinem Kollegen Gabriel als »die Fürsten der Engel« מלכיהון דמלאכיא in der rabbinischen Literatur[1]) bezeichnet wird. Es ist jedoch sehr fraglich, ob überhaupt eine Emendation hier nötig sei, da שר האורים ganz gut der Name eines Erzengels sein kann, etwa des in der rabbinischen und pseudepigraphischen Literatur genannten אוריאל. In der rabbinischen Angelologie ist Uriel zwar der vierte der vier großen Erzengel, die immer in der Reihenordnung Michael, Gabriel, Rephael und Uriel erscheinen, in der pseudepigraphischen Literatur — Enoch 20, 1 — jedoch ist Uriel, der erste der Engel und Fürst derselben, so daß der Name שר האורים »Fürst der Feuerwesen« sehr passend für ihn wäre. Ferner ist es dieser Engel, der von Gott gesandt wurde, um Noah von der Sintflut zu retten — a. a. O. 10, 1 —, so daß die Aufgabe, die unser Verfasser dem שר האורים zuschreibt, nämlich Moses und Aharon in ihrem Kampf gegen Beliaal und seine Gesandten beizustehen, genau dieselbe ist wie die Uriels. Uriel ist ferner in IV Esra IV, 1 der Engel der Offenbarungen Gottes, und als solcher wäre er ganz besonders geeignet zu Moses Schutz-

[1]) Vgl. Pesikta, Buber 45b und Parallelstellen.

patron[1]). Überhaupt scheint dieser Erzengel in der älteren Angelologie eine viel bedeutendere Rolle gespielt zu haben als in der spätern. So z. B. fungiert er in der Vita Adae[2]) XLVIII neben Michael als die zwei Engel, die Gott herabsandte, um Adam und Abel zu beerdigen. Bezeichnend für die hohe Stellung Uriels in der alten Angelologie, sind die folgenden Worte, die Origenes — Kommentar zu Johan. II, 25; ed. Lommatosh I, 147 — aus dem »Gebete Josefs«, einem bei den Juden seiner Zeit in hohem Ansehen stehenden Pseudepigraph zitiert. »Mein Name sprach Uriel zu Jakob hat den Vorrang vor dir und vor allen anderen Engeln.« Jakob freilich, heißt es dort, hat Uriel zurecht gewiesen, indem er ihm bedeutete, daß er selbst, Jakob, der Fürst der Engel sei, während jener, Uriel, der achte im Range nach ihm sei. Aber in der Behauptung Uriels schimmert noch die alte Vorstellung durch, wonach dieser Erzengel der Fürst aller himmlischen Wesen שר האורים sei.

Es ist ferner höchst wahrscheinlich, daß der Erzengel Suriel סוריאל kein anderer sei als Uriel, indem אוריאל (שר =) סר regelrecht zu סוריאל geworden ist. Was nun die Stellung Suriels anbetrifft, so wird er im Talmud Berach. 58 a als שר הפנים »Engel des Angesichts« bezeichnet, jedoch wird

[1]) Blau, Jew. Enc. sub voce Uriël, verweist auf Num. R. II, 10, wonach Uriel der Engel wäre, der Israel die Torah vermittelte, jedoch ist wohl daselbst trotz Machiri, Isaia 73, der mit der Leseart der Ausgaben übereinstimmt, עליהם ומכפר zu lesen und nicht ומ' עליו »durch ihn«, wie Blau übersetzt; und es ist daher höchst fraglich, ob die Namendeutung im Midrasch mit den Funktionen des Engels etwas zu tun hat. Sohar II, 78 a und 78 b behauptet, daß Uriel im Monat Siwan herrsche, und deswegen fand die Offenbarung der Torah in diesem Monat statt. An einer anderen Stelle des Sohar III, 32 b—33a wird Uriel dagegen (?) mit dem auf dem Altar sich zeigendem himmlischen Feuer identifiziert.

[2]) Im Paralleltexte, in der griechischen Apokal. Moses XLIII sind es wieder drei Engel, die Evas Leichnam begraben, wohl Michael, Gabriel und Uriel, wie in der rabbinischen Legende beim Tode Moses. Vgl. Deut. R. am Ende, wo זגוגאל = אוריאל ist.

daselbst kurz darauf vom Todesengel dasselbe ausgesagt, was vorher von Suriel behauptet wird. Wir werden daher nicht fehl gehen, wenn wir Suriel mit dem Todesengel identifizieren, und diese Identifikation wird zur Gewißheit, wenn man berücksichtigt, daß sowohl bei den Mandären wie bei den Falaschas — Faitlovitch, Muta Musè, Paris 1906, S. 13 — der Todesengel Suriel heißt. Nun wird aber im Buche Enoch a. a. O. Uriel als der Engel, der über den Tartarus gesetzt ist, bezeichnet, und wenn auch der Todesengel nicht identisch ist mit dem Engel des Totenreiches, so läßt sich doch die Identifizierung der beiden ähnlichen Funktionen leicht begreifen. Eine Reminiszenz an Uriel als Todesengel liegt wohl auch im Midrasch Aggadah, ed. Buber, 132 vor, wo Uriel als derjenige Engel bezeichnet wird, der in Form einer Schlange Moses zu verschlingen suchte. Nach alledem ist es daher nicht unwahrscheinlich, daß wir in שר האורים nur einen andern Namen für den Erzengel Uriel haben. Zieht man jedoch, vor שר העירים zu lesen, so ist wohl darunter Michael zu verstehen, der nach der Ansicht des Midrasch — Exod. R. II — der Engel Gottes war, der aus dem brennenden Busche zu Moses sprach.

6, 1: וגם במשיחו הקודש. Man darf aus diesen Worten nicht etwa schließen, daß »der heilige Messias« ein Zeitgenosse dieser Verführer Israels war, »sie predigten Abfall von seinem heiligen Gesalbten«[1]), heißt nur so viel, daß die Gegner dieser Sekte in ihrer Messiaslehre Ansichten vertraten, die unserem Verfasser als Abfall vom Messias gelten.

6, 3: וישמעם. S. schwankt zwischen der Lesart וישמיעם und וישביעם, aber der Text bedarf keiner Emendation; man lese וַיַּשְׁמִעֵם »und er berief sie« wie וישמע in I Sam. 15, 4; 23, 8, und Semahot I, 6. Ebenso haben die palästinensichen Texte von Schekalim I, 1 מְשַׁמְּעִין ע' השק' und nicht משמיעין, das nur in den babylonischen Texten erscheint.

[1]) Das Verbum דרש bezieht sich auch auf במשיחו, obwohl es klassisch hebräisch עליו heißen muß.

6, 6: כי דרשוהו ולא הושבה פארתם בפי אחר. Der Text ist nicht so heillos verderbt, wie S. annimmt, und es bedarf keiner sehr radikalen Emendation, um einen befriedigenden Sinn zu erhalten. Zunächst zeigt Jesaia 20, 5: . . . יבושו מבוש, daß für הושבה פארתם, das ganz sinnlos ist, הובשה תפארתם gelesen werden muß. Sie werden Fürsten genannt, sagt unser Verfasser in seiner haggadischen Deutung von Num. 21, 18, weil der Gegenstand ihres Stolzes ihnen nicht zur Schande ward, was so viel heißt, daß Gott sie nicht verließ[1]). Berücksichtigt man ferner die eigentümliche Orthographie unseres Fragments, so wird man, wenn man nicht gar בפה zu lesen vorzieht, wohl kein Bedenken tragen, בפי אחד als eine aramaisierende Schreibweise für בפה אחד aufzufassen, und der Sinn des ganzen wäre: »Sie wurden Fürsten genannt, weil ihnen der Gegenstand ihres Stolzes nicht zur Schande ward, und dies darum, weil sie ihn — Gott — einstimmig suchten.« Der Ausdruck דרשוהו בפי[ה] אחד ist wesentlich identisch mit דרשוהו בלב שלם — 1, 10 — wie unser Verfasser das Bestreben der Väter der Sekte bezeichnet; in einfacher Prosa wäre ein Zwischensatz wie ולא הובשה תפארתם kaum zulässig, aber in dem gehobenen Stile unseres Textes ist diese Einschaltung nicht befremdend.

6, 7 f: והמחוקק הוא . . . כלי למעשהו. Eine interessante Parallele zu dieser Charakteristik des Gesetzgebers als des Gefäßes, dessen Gott zur Vollziehung seines Werkes sich bedient, ist die Beschreibung Moses in der Mechilta, Anfang[2]) als כלי לדברות, das Gefäß für die Worte Gottes. Sohar II, 218a wird die allgemeine Regel aufgestellt: »die Frommen werden die Gefäße Gottes genannt«.

---

[1]) Vgl. Ps. 89, 18, wo Gott als der Stolz תפארת von Israel erscheint.

[2]) Für כלל לדברות der Ausgaben ist mit Midr. Hagad. zu Lev. 1, 1 כלי zu lesen. Vgl. Lewy, Ein Wort über die Mechilta d. R. Simon 38, Anm.; wahrscheinlich stand im hebräischen Original der Apokal. Moses XVI, Ende gleichfalls: היה כלי לדבר פי.

6, 10: להתהלך במה. Es liegt kein Grund vor, mit S. במה in בהם zu ändern, da במו = בָּמָה hier ganz passend ist.

6, 10: בכל קץ הרשיע וזולתם לא ישיגו. Zum richtigen Verständnisse dieses Satzes ist es notwendig, sich über die Bedeutung von קץ in unserem Fragmente Klarheit zu verschaffen; es findet sich 1, 5 ובקץ חרון; 4, 5 וקץ מעמדם; 4, 9 und 10 שלום קץ [למספר] השנים; 5, 20 ובקץ חרבן הארץ; 6, 10 (קץ הרשיע[1]; 6, 14 לקץ הרשע; 7, 21 בקץ הפקודה הראשון; 12, 23 ובקץ ההוא 15, 20; בקץ הפקדה 19, 10; בכל קץ הרשע 15, 7; בקץ הרשעה 20, 23 בקץ מעל ישראל. Obwohl die Schreibart הרשעה nur einmal sich findet gegenüber הרשע, das an drei Stellen vorkommt, so halte ich doch הרשעה für die richtige Form, während הרשע auf die schon mehrfach erwähnte orthographische Eigentümlichkeit unseres Fragments zurückgeht, das Femininum ה in der Schrift nicht auszudrücken. Daß aber קץ הרשע oder ק' הרשעה nicht etwa Ende der Schlechtigkeit bedeutet, ergibt sich mit Evidenz aus all den vier Stellen, in denen der Ausdruck gebraucht ist; die Gesetze, die der Gesetzgeber erließ, daß man sie beobachte während des ganzen קץ הרשע. — 6, 10 — ergibt nur dann einen Sinn, wenn darunter »die Periode der Schlechtigkeit" verstanden wird, da doch nicht anzunehmen ist, daß die Gesetze nur »am Ende der Schlechtigkeit« beobachtet werden sollen. Die »Periode der Schlechtigkeit« dagegen ist eine Bezeichnung für עולם הזה im Gegensatz zu ימות המשיח. Man befolge die Vorschriften der Thora gemäß der Auffassung des wahren Lehrers während »der ganzen Periode der Schlechtigkeit,« d. h. bis zur Ankunft des Messias. An einer Stelle — 12, 23 — wird sogar ausdrücklich »die Periode der Schlechtigkeit« mit der messianischen Zeit kontrastiert: בקץ הרשעה עד עמוד משיח אהרן וישראל. Der Gegensatz zwischen dieser sündhaften Welt, die beherrscht wird von der bösen Macht des Satans[2]), und der

[1]) Das י in הרשיע spricht für die Lesung הַרְשָׁעָה, das auch הרישעה geschrieben werden kann, und das dann irrtümlich zu [ה]הרשיע geworden ist.

[2]) Mit Rücksicht auf diese in der apokryphischen Lit. vor-

zukünftigen Welt, in der nur das Reine und Gute herrschen wird, ist die Zentralidee in der apokalyptischen Literatur, so daß keine weitere Ausführung nötig ist, um den Standpunkt unseres Verfassers von dem קץ הרשעה zu erklären. Es sei jedoch noch darauf hingewiesen, daß sowohl קץ in der Bedeutung Periode wie רשעה zur Bezeichnung der vormessianischen Zeit sich auch sonst in der rabbinischen Literatur nachweisen lassen. Der Plural קצים bedeutet an vielen Stellen des Babli wie Jeruschalmi »Perioden,« vgl. z. B. Jer. Bikkurim III, 65 c: שהוא אחת לקיצים »es — das Bringen der Erstlinge nach dem Heiligtum — ist nur einmal in der Saison«; Berachot I, 3a ואתי לקיצים »der von Zeit zur Zeit sich einstellt«; Gen. R. LXVIII, 10 liest Midr. Hag. 477 קצים anstatt פרקים der Ausgaben. Besonders lehrreich für diese Bedeutung von קצים ist Abodah sarah 61a ממונה הבא לקצין »ein Beamte, der zu bestimmten Zeiten erscheint«, wo קצים genau im selben Sinne wie von unserem Verfasser gebraucht wird. Was ferner die Bezeichnung dieser Welt als die Zeit der רשעה anbetrifft, so ist auf das alte Gebetstück ובכן תן פחדך hinzuweisen, wo gebetet wird für das Erscheinen des Messias, so daß das Böse von der Welt verschwinde וכל הרשעה כלה כעשן תכלה. Wie in קץ הרשע so liegt auch 4, 9, 10 in שלום קץ השנים die Bedeutung »Periode« mit Gewißheit vor; »der Ablauf der Periode von diesen Jahren« gibt einen befriedigenden Sinn, aber »die Vollendung des Endes von diesen Jahren« nicht. Man würde demnach nicht fehl gehen, wenn man auch an den Stellen, wo קץ sowohl als Ende wie als Periode aufgefaßt werden kann, die letztere Bedeutung annähme.

6, 11: יורה הצדק. Man darf für die Lesart יורה nicht auf 3, 8 מצות יוריהם sich berufen, denn an dieser Stelle haben

herrschende Ansicht wäre man geneigt, ק' הרשע als »die Zeit des Bösen« aufzufassen, besonders da Samael = Satan häufig שמאל הרשע genannt wird. Jedoch erscheint רשע allein nie als Bezeichnung des Satans und ferner ist בליעל der von unserem Verfasser für Satan gebrauchte Ausdruck.

wir es nicht mit einem Substantiv יורה = מורה zu tun, sondern es ist das reguläre Imperfect יורה, während יורה צ׳ nur ein Nomen sein kann. Da es aber grammatisch kaum zulässig ist, vom Hiphil הורה ein Nomen יורה zu bilden, so dürfte wohl in Übereinstimmung mit 1, 11; 20, 1; 20, 32 מורה für יורה gelesen werden. Was nun der Sinn dieses Satzes anbetrifft, so bemerkt S.: »וזולתם that is any new things not included in בהם as dictated by the Lawgiver shall not be reached before the end of the days.« Aber von »new things« ist im ganzen Buche keine Rede, die in demselben herrschende Ansicht ist, daß die Lehren des מחוקק[1]) die einzig wahren sind und als solche von allen zur Zeit des Messias anerkannt werden sollen. Man übersetze daher: diesen Gesetzen — des מחוקק — zu folgen für die ganze Periode der Schlechtigkeit, bis erstehen wird der Lehrer der Gerechtigkeit, und außer ihnen — diesen Gesetzen — können sie nichts erreichen. In den letzten Worten wird eingeschärft, daß die Gesetze des Gesetzgebers die einzig wahren sind, daß daher diejenigen, welche wähnen, ohne das Gesetz zur Wahrheit zu gelangen, nichts erreichen werden.

6, 11: וכל אשר הובאו בברית וכו׳. S. versteht unter מקדש das Heiligtum der Sekte in Damaskus[2]), dessen Betreten all denjenigen untersagt wird, die nicht gemäß den Lehren der Sekte leben. Aber das Zitat aus Maleachi 1, 10 zeigt ganz deutlich, daß vom Tempel zu Jerusalem die Rede ist; man übersetze: »Und all diejenigen, welche das Bündnis eingingen, den Tempel nicht zu betreten, auf dem Altar kein Feuer zu unterhalten, so daß man seine Toren schließen muß gemäß den Worten Gottes: O, daß doch jemand unter euch wäre, der seine Tore schließe und meinen Altar nicht nutzlos leuchten lasse.« Das geschlossene Bündnis war demnach ein

[1]) Über die Frage, ob der מחוקק mit dem Messias identisch ist, siehe weiter unten Abschnitt V.

[2]) Daß aber ein solches existiert hat, wird nirgends an anderen Stellen vorausgesetzt!

Bündnis, den Tempel zu meiden, weil die Machthaber nach Ansicht dieser Sekte das Heiligtum verunreinigten, so daß Gott es vorzog — Maleachi 1, 10 — wenn die Frommen sich lieber ganz vom Heiligtum zurückzogen. Der Verfasser fährt dann fort, die Anhänger der Sekte zu erinnern, daß es nicht genüge, vom Tempel sich fern zu halten, sondern daß Gott mehr als das von den Seinigen erwarte, nämlich sich von unredlich erworbenem Gute fern zu halten, die Gesetze über rein und unrein wie über heilig und profan zu beobachten und die Sabbat-, Feier- und Fasttage dem Gesetze gemäß zu begehen. Wenn sie daher den zweiten Teil des Programmes nicht beachten, wären sie nicht besser als ihre Gegner, die das Heiligtum verunreinigen. Diesen Gedanken führen die Worte התענית במצ' . . . אם לא ein, nur fehlt am Ende der Nachsatz etwa הברית (והיה כאשר פקד עון באי[1] הראשונים עליהם כן יפקד עונותיכם עליכם.

6, 16: ובהון המקדש. S.'s Emendation ומהון ist überflüssig, denn ובהון hängt von dem vorhergehenden הטמא ab; »sich fern zu halten von dem Besitz der Schlechtigkeit, der verunreinigt ist durch Gelübde, Bann oder dessen Zugehörigkeit zum Heiligtum.« Das הון הרשעה wird nämlich durch diese drei Beispiele und durch das folgende ולגזול näher beschrieben, wobei natürlich טמא in ethisch-religiösem, und nicht in zeremoniellem Sinne aufzufassen ist[2]).

6, 19: באי הברית . . . בארץ דמשק. Wie schon zu 6, 11 bemerkt worden ist, fehlt vor diesem Abschnitte der Nachsatz zu אם לא — 6, 14 — wobei nicht ausgeschlossen ist, daß noch viel mehr als dieser Nachsatz fehlt. Jedenfalls ist es höchst wahrscheinlich, daß באי . . . בארץ דמשק die Überschrift[3]) zum folgenden Abschnitt ist, und zwar ist vor באי

[1]) Vgl. 3, 10: בו חבו באי הברית הראשונים.

[2]) Der Gebrauch von טמא in diesem Sinne findet sich in der rabbinischen Literatur sehr häufig. Vgl. z. B. Schabbat 104a בא ליטמא פותח, wo ליטמא »sündigen« bedeutet.

[3]) Solche Überschriften auch: 10, 10; 10, 14 und 16, 10.

etwa מצות oder Ähnliches hinzuzufügen. »Die Vorschriften« für diejenigen, welche in das neue Bündnis, geschlossen im Lande Damaskus, eingingen.» Man merke den Unterschied zwischen הובאו בברית — 6, 11 — und באי הברית . . . דמשק, die Ersteren sind diejenigen, welche in Jerusalem ein Bündnis eingingen gegen den Besuch des Tempels, während diejenigen, die später Jerusalem verließen und in Damaskus ihr Gemeinwesen errichteten, als באי הברית החדשה bezeichnet sind.

7, 1: ולא ימעל. Für ימעל heißt es weiter unten 8, 6; 19, 18 ויתעלמו — was wohl mit Rücksicht auf Jesaia 58, 7 ומבשרך אל תתעלם, das ursprüngliche ist und nicht, wie S. will, in וימעלו zu ändern ist, da sowohl A wie B ויתעלמו lesen; der Sinn ist: sie waren unfreundlich und kümmerten sich nicht einmal um ihre Blutsverwandten[1]). Allerdings wäre es nicht undenkbar, daß unser Verfasser in seiner Vorliebe für den Musivstiel in Anlehnung an die zitierten Worte aus Jesaia den Ausdruck וימעלו בשאר בשרם gebraucht, im Sinne: »und sie vergingen sich an ihren Blutsverwandten«, darauf Bezug nehmend, daß nach Ansicht dieser Sekte ihre Gegner blutschänderische Ehen geschlossen haben[2]).

7, 2: להזיר מן הזונות. Die Leseart זונות anstatt זנות, wie S. liest, ist durch זונות[3]) — 8, 5 — gesichert und hat wohl unser Verfasser an Hosea — 4, 14 — עם הזונות יפרדו gedacht und daher wie dieser זונות gebraucht.

---

[1]) Schon Targum z. St. hat für ומבשרך die Erklärung ומקריב בשרך, und ebenso faßt Tosefta Sotah VII, 2 und Talmud Ketubbot 52b diese Stelle auf. Vgl. jedoch R. Abraham b. Chijjah in seinem הניון הנפש 15a, der בשר wörtlich nimmt, indem der Prophet gegen das — übermäßige — Fasten eifert! Aggadat Schir Haschirim, de. Schechter 27 = Midrasch suta, ed. Buber, 23 faßt gleichfalls בשר im Sinne von Körper auf.

[2]) Vgl. 3, 8—11, wo unser Verfasser bezüglich der von den Gegnern erlaubten Ehe zwischen Onkel und Nichte, bemerkt והיא שאר בשרו, daher בשאר בשרו an dieser Stelle!

[3]) Vgl. jedoch die Parallelstelle in B. 19, 17 בדרכי זנות.

7, 2: ולא לנטור מיום ליום. S. verweist auf Römer 12, 19, wo aber nur das biblische Gebot — Lev. 19, 17 — erwähnt ist; eine interessante Parallele zu unser Stelle ist der Ausspruch des R. Nechunja b. Hakanah — Megillah 28 a — לא עלתה על מטתי קללת חברי »die Beleidigung, die mir mein Nächster zufügte, bestieg nie mein Nachtlager«. An derselben Talmudstelle wird von Mar Sutra überliefert, daß er jede Nacht vor dem Besteigen seines Bettes die Worte sprach: שרי לכל מאן דמצערן »verziehen ist jedem, der mich beleidigte«. Aus diesen Angaben des Talmud ergibt sich, daß die Vorschrift ולא לנטור מיום ליום den Pharisäern nicht unbekannt war[1]). Der Ausdruck מיום ליום ist dem biblischen מיום אל יום — Num. 30, 15 — nachgebildet, und dieser Vers wird von unserem Verfasser — 9, 7 — in dieser von der Massorah abweichenden Form zitiert.

7. 5: כל יסודי ברית אל. Infolge eines Homoioteleuton ist ברית einmal ausgefallen, und man lese daher: כל יסודי הברית ברית אל »gemäß all den Grundsätzen des — neuen — Bündnisses; denen bleibt das Bündniß Gottes für immer erhalten«.

7, 6: ואם מחנות ישבו. Der vorhergehende Abschnitt enthält die Regeln für diejenigen, welche um das von der Sekte im Lande Damaskus errichtete Heiligtum wohnen. Diese lebten im Zölibat, da der eheliche Umgang in der Stadt des Heiligtums nach der Ansicht dieser Sekte verboten ist — 12, 1 —; unser Verfasser fährt dann fort: »Und wenn sie in Wohnstätten sich niederlassen, wie es üblich ist, dann sollen sie heiraten usw«. Das Zölibat wird nicht für immer anbefohlen, sondern nur so lange sich

[1]) Vgl. auch Jer. Ta'an. III, 67 a und Machiri zu Ps. CI, 121, wo קללתי die mir zugefügte Beleidigung bedeutet. Im Midrasch אלה אזכרה — Jellinek Bet Ham. II, 63 — wird von dem Meturgeman R. Huspit behauptet: ומעולם לא עלה קללת חבירו על מטתו, genau dasselbe, was der Talmud a. a. O. von R. Nechunja berichtet. Jellinek hat diesen Passus mißverstanden und מטתו in שפתו emendiert. In den meisten Ausgaben des Gebetbuches findet sich beim Nachtgebet die Anweisung, dasselbe mit den Worten שרי לכל וכו' zu beginnen.

jemand in der Nähe des Heiligtums aufhält. Vgl. jedoch weiter unten zu 11, 17; 12, 1; 16, 13.

7, 6: כסרך הארץ. Die Entwickelung des im Babli wie im Jeruschalmi gebrauchten Ausdruckes סרך »Folge« zu dieser speziellen Bedeutung ist schwer zu verfolgen, es verdient jedoch darauf hingewiesen zu werden, daß Rabbenu Chananel in seinem Kommentar zu Joma 30a סרך mit מנהג erklärt, genau in demselben Sinne, in welchem es in unserem Fragment gebraucht ist. Im aramäischen Texte des Testaments Levis — Charles, greek versions of the Testaments of the 12 Patriarchs, S. 250 — wird סרך zweimal im Sinne des griechischen τάξις »Ordnung, Regel« gebraucht, wonach also auch im unseren Frag. סרך mit Ordnung zu übersetzen sein dürfte und wahrscheinlich liegt in diesem סרך eine andere Wurzel vor — arab. mit Sin — als im Talmudischen סרך, das zum hebräischen שרך gehört.

7, 8: כאשר אמר . . . ובין אב לבנו. Diese Redensart ist wohl, wie S. bemerkt, an Num. 30, 17 angelehnt; jedoch sachlich hat dieser biblische Vers nichts mit unserer Stelle zu tun; wenn, sagt der Verfasser, die Gläubigen heiraten, so müssen sie in ihren neuen Verhältnissen, sei es zwischen Mann und Frau oder Vater und Sohn, sich nach den Worten der Torah richten: בין אב לבנו schließt sowohl מצות הבן על האב wie[1]) מצות האב על הבן ein und steht natürlich für ganz etwas anderes als בין אב לבתו in der zitierten Bibelstelle.

7, 9: וכל המואסים בפקד אל את הארץ. Daß nach מואסים etwas ausgefallen ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Der Paralleltext in B. lautet וכל המאסים במצות ובחקים, was wohl sachlich richtig sein dürfte, aber nicht den ursprünglichen Text widergibt; man lese וכל המואסים בִּפְקֻדֵי אל בִּפְקֹד אל את הארץ »und diejenigen, welche die Gesetze Gottes verachten, wenn Gott die Erde heimsuchen wird usw.« Der jetzige Text verdankt seine Unvollständigkeit dem Um-

[1]) Vgl. Mischnah Kidduschin I, 7, wo diese beiden Termini erwähnt sind.

stand, daß die Abschreiber בִּפְקֻד אל ausließen und nur das darauf folgende בִּפְקֹד אֵל schrieben, was umso eher in alten Texten geschehen konnte, als die matres lectionis nicht gebraucht wurden und diese beiden Wortgruppen genau dieselben Konsonanten haben. Was das in unserem Texte fehlende פקודי אל anbetrifft, so findet es sich Jes. 18, 9. — für י״י steht in unserem Texte gewöhnlich אל — und wird von unserem Verfasser auch 20, 2 gebraucht.

7, 13: שר אפרים. Für שר ist wohl שבט zu lesen, der Satz בהפרד . . . יהודה ist die Erklärung unseres Verfassers zu dem von ihm zitierten Verse, Jes. 7, 17. Natürlich ist für אשר באו, wie S. schon bemerkt, אשר לא באו zu lesen, während י״י nach יביא wohl absichtlich von unserem Verfasser ausgelassen worden ist, da er prinzipiell das Tetragrammaton nicht gebraucht[1]).

7, 13: וכל הנסוגים . . . והמחזיקים. Auch in diesem Satze ist י״י zu ergänzen, sowohl nach והנסוגים — vergl. Jes. 59, 13 ונסוג מאחר אלהינו — wie nach והמחזיקים; »die von ihm — Gott — abwichen, wurden dem Schwerte preisgegeben und die an ihm festhielten, entkamen nach dem Lande des Nordens«.

7, 15: מאהלי דמשק. Man darf natürlich nicht unseren Text nach Amos 5, 27 korrigieren, und מהלאה für מאהלי lesen; denn, wenn auch anzunehmen ist, daß unserem Verfasser keine andere Leseart in Amos vorlag, so hat er in midraschischer Weise[2]) מהלאה als (מ)אהלי gedeutet, um in diesen prophetischen Worten eine Andeutung auf die Zentrale der Sekte in Damaskus zu finden[3]). Dagegen ist wohl das

---

[1]) Gewöhnlich setzt er אל dafür, jedoch nicht konsequent. Vgl. die Bemerkung zu 9, 5.

[2]) Solche Deutungen sind sehr häufig in den haggadischen wie halachischen Teilen des Talmud. Vgl. ausführlich darüber Waldberg דרכי השנוים, S. 4 b ff

[3]) אהל Zelt ist biblisch so viel wie Heiligtum, Ps. 15, 1 u. a. a. O.

מ in מאהלי Dittographie vom vorhergehenden צלמיכם, da nach der Deutung unseres Verfassers die Worte des Propheten aussagen, daß die heiligen Schriften in Damaskus geborgen wurden und daher אהלי und nicht מאהלי gelesen werden muß.

7, 16: כאשר אמר והקימותי את וכו׳. Der Beweis aus Amos 9, 11 ist zunächst, daß der König für das ganze Volk stehen kann, denn die Hütte Davids ist soviel wie die Hütte Israels. Wie aber unser Verfasser dazu kommt, סוכת mit ספר תורה zu identifizieren, sagt er nicht. Wahrscheinlich leitete er es von סכת aufmerken[1]) — הסכת hinhorchen — ab und סכת מלככם ist »das worauf das Volk hinhören soll, nämlich die Torah.«

7, 17: וכינוי הצלמים וכיון הצלמים. S. streicht die ersten zwei Wörter, die er als Schreibfehler für וכיון הצלמים ansieht. Ich halte es jedoch für wahrscheinlicher, daß dies der ursprüngliche Text ist, der später aus Unwissenheit emendiert wurde, um hierin die vorher zitierten Worte aus Amos zu finden. Der Verfasser sagt וכינוי הצלמים »und die Benennung[2]) צלמים steht für die Bücher der Propheten, deren Worte Israel — wie Goetzen — verachtete«. Bei dem midraschischen Charakter dieses Stückes ist es nicht ausgeschlossen, daß hier eine Deutung von כיון im Sinne von »gerade machen« vorliegt; die prophetischen Schriften sind — um eine talmudische Redensart zu gebrauchen — מכוון לבם לאביהם שבשמים »richten die Herzen zu ihrem himmlischen Vater«.

7, 18—20: והכוכב הוא דורש התורה . . . השבט הוא נשיא כל העדה. Für unseren Verfasser ist der Stern Jakobs nicht identisch mit dem Kometen[3]) Israels, unter dem ersteren

---

O. und in der nachbiblischen Literatur Lehrhaus. Vgl. z. B. Targum O. zu Gen. 25, 27.

[1]) Vgl. auch Ibn Esra z. St., der gleichfalls סכות von סכת ableitet und es mit רצון übersetzt!

[2]) Von der schon in der Schrift gebrauchten Wurzel כנה bildete die Mischnah das Wort כנוי »Umschreibung«.

[3]) Wie schon R. Hai Gaon, zitiert in Aruch sub vore זק, bemerkt, ist dies die Bedeutung von שבט an dieser Stelle.

versteht er den Begründer der Sekte oder, wie er ihn nennt, »den Forscher der Torah«, während der Komet »der Fürst[1]) der ganzen Gemeinde«, d. h. der Messias ist, der einst ובעמדו alle Söhne Sets vernichten wird. In der rabbinischen Tradition dagegen wird כוכב als Bezeichnung des Messias gedeutet; vgl. z. B. die Worte R. Akibas, Jer. Taan. IV, 68d; Scharastani, ed. Cureton, I, 170 berichtet, daß die Anhänger des Dositheos diesen biblischen Vers auf ihn bezogen. Es ist aber noch sehr fraglich, ob Dositheos als Messias auftrat.

7, 21: וכו׳ בקץ מלטו אלה. Dieser Satz vermittelt den Übergang von dem Abschnitte über die Vergangenheit, die Zeit der Niederlassung der Sekte in Damaskus, zu dem über die Zukunft, die endgiltige Abrechnung Gottes mit den Sündern zur Zeit des Messias. Im Gegensatz zu »dem zukünftigen Tage Gottes«, an dem er die Sünder heimsuchen werde. היום אשר יפקד אל, ist die Heimsuchung der Sünder zur Zeit der Gründung dieser Sekte als die erste פקודה הראשונה bezeichnet.

[1]) In den rabbinischen Quellen wird gewöhnlich von dem »König Messias« gesprochen, unser Verfasser gebraucht aber auch sonst Fürst נשיא für מלך König. Vgl. 5, 1.

(Fortsetzung folgt.)

*

Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen.

Von **M. Freimann.**

(Fortsetzung.[1])

III.

Ein Menschenalter ist verflossen, seitdem Justin sein Wechselgespräch mit Tryphon gepflogen, und wie gründlich hat sich inzwischen die Situation verändert! Noch steht im Vordergrunde der immer weiter und mächtiger ausgreifenden religiösen Bewegung der allbeherrschende Gnostizismus auf der einen und der allerdings schon im Rückgang begriffene Nazaräismus auf der andern Seite. Allein schon ringt sich zwischen beiden, genährt von den lebenskräftigsten und zeitbeherrschenden Ideen beider, jene Kirche durch, die bald die allgemeine werden sollte. Schon beginnt sie den schweren Fuß auf ihre Erzeuger zu setzen, den Gnostizismus mit dessen eigenen Waffen bekämpfend und den Nazaräismus verketzernd. Predigt Justin noch dem jüdischen Christentum, Toleranz zu üben gegenüber dem heidnischen, ihm eindringlich ans Herz legend, diesem die Bürde des Gesetzes nicht aufzwingen zu wollen; so ist die heidnische Kirche jetzt schon derart erstarkt, daß sie noch größere Unduldsamkeit den nazaräischen Sekten gegenüber zu üben, den Nazaräismus als eine Verfälschung der reinen Lehre Jesu zu verdammen und ihn ins Judentum zurückzuschleudern wagen darf[2]).

[1]) Vgl. 55. Jahrg., S. 555 ff.

[2]) Die nazaräischen Sekten wurden in der Folge nicht mehr als christliche sondern als jüdische angesehen. Von der Sekte der Nazaräer seiner Zeit berichtet Hieronymus ad August. 89: Usque

Allerdings in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wo dem Christentum ein mächtiger Gegner in der Person des heidnischen Philosophen Celsus erstand, mit dessen tief ins Mark gehenden Angriffen wir uns jetzt ein wenig befassen wollen, beherrschte die gnostische Kirche noch den christlichen Boden, wenn sie auch freilich schon den Höhepunkt überschritten hatte, um bald darauf rapid zurückzugehen und der allgemeinen Kirche das Feld zu räumen.

Als nun Celsus sein »wahres Wort« in die Welt schleuderte, da hatte er noch die beiden, im Vordergrund der christlichen Bewegung stehenden Formen des Christen-

---

hodie per totas orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant. — Die Ebioniten, eine andere Klasse Nazaräer, hegten noch am Ende des vierten Jahrhunderts eine solche Abneigung gegen die allgemeine Kirche, daß sie ihre Gotteshäuser nicht Kirchen sondern Synagogen nannten. Epiph. XXX, 18. — Gleichwohl waren diese Sekten damals schon in völliger Auflösung begriffen. Sie fielen teils ins Judentum zurück, teils gingen sie im Christentum auf. Das lesen wir deutlich aus Augustin heraus. In einer Schrift gegen den donatistischen Grammatiker Cresconius (I, 31) erörtert er die Frage der Wiedertaufe der Ketzer und folgert also: Noch heute gibt es Häretiker, die sich Nazarener nennen, welche die jüdische Beschneidung und die christliche Taufe haben. Und so wie sie bei ihrem Übertritt zum Judentum nicht noch einmal beschnitten werden können, so müssen sie auch nicht, wenn sie zu uns kommen, abermals getauft werden. (Et nunc sunt quidam haeretici, qui se Nazarenos vocant, a nonnullis autem Symmachiani adpellantur et circumcisionem habent Judaeorum et baptismum Christianorum: ac per hoc quemadmodum siquis eorum ad Judaeos venerit, non potest iterum circumcidi, sic cum ad nos venerit, non potest iterum baptizari.) — Die Kirche hatte um diese Zeit bereits bezüglich der Aufnahme der Nazaräer ihr Verhalten geregelt. Denn was Augustin hier lehrt, das war schon kirchliche Verordnung: cum haec facimus, sagt er ib. c. 33, quod universae jam placuit Ecclesiae ... Daß damals die Nazaräer auch Symmachianer genannt wurden, beweist, daß sie sich von den Ebioniten, die später auch Symmachianer genannt wurden, nicht mehr unterschieden. Vgl. Euseb. H. E. VI, 17.

tums: die gnostische, auf die Kreise der Intelligenz suggestiv wirkende, und die nazaräische, im Auge. Gegen beide richtete er die stärksten Pfeile seines Geistes und Witzes, die Polemik derart methodisch gliedernd, daß er den Kampf gegen das jüdische Christentum einen Juden führen, ihn gegen seine ehemaligen, nunmehr zum Christentum bekehrten Glaubensgenossen auftreten und sie vom jüdischen Standpunkte aus angreifen läßt; während er selbst die ungleich bedeutendere Rolle übernimmt, das heidnische, auf gnostischer Grundlage aufgebaute Christentum von der Höhe seines philosophischen Standpunktes aus zu prüfen und kritisch zu zerfasern. Celsus' Angriffe müssen stark gewirkt haben, wenn noch nach mehr als einem halben Jahrhundert Origenes, der bedeutendste christliche Theologe seiner Zeit, sich gedrängt sah, sie zu widerlegen. Er verrät dies übrigens selbst. Zu Beginn des fünften Buches gegen Celsus entschuldigt er seine Weitschweifigkeit folgendermaßen: »Ich schreibe deshalb soviel, weil ich keinen von den Vorwürfen, die unser Widersacher gegen uns und gegen die Juden erhebt, ungeprüft lassen möchte. O daß meine Worte die Kraft besäßen, in die Herzen derer zu dringen, die etwa das Buch des Celsus lesen werden, um sowohl die Pfeile aus demselben herauszureißen, mit denen die Menschen verwundet werden, die sich mit dem Rüstzeug Gottes nicht geschützt haben, als auch die Wunden, die dadurch verursacht wurden, und die es verursachten, daß diejenigen, die ihn lesen, nicht gesund im Glauben sind, durch geeignete Mittel zu heilen.«

Celsus' Schrift ist uns nicht erhalten geblieben. Wir besitzen nur noch Bruchstücke davon, und diese verdanken wir ausschließlich der Widerlegung des Origenes, der, wie er versichert, »Stück für Stück aus der Schrift des Celsus wiedergibt, damit niemand Verdacht schöpfen könne, als hätte er einige Hauptstücke dieses Werkes überschlagen, weil er nichts darauf zu antworten gewußt

hätte«[1]). Doch nicht Celsus selbst ist es, der uns hier zunächst interessiert, obgleich er uns bedeutsame Einblicke in die religiösen Verhältnisse seiner Zeit gewährt; sondern der Jude, den er vor sich her ins Treffen schickt. — Und da wollen wir vor allem untersuchen, ob dieser Jude in Wirklichkeit -- wie dies Origenes immer wieder behauptet — eine Fiktion des Celsus sei, der seine Rolle schlecht und ohne Kenntnis des Judentums spielt; oder ob er ihr durchaus gewachsen ist. Und wenn das letztere der Fall, welche Partei er vertrete: die pharisäische oder die jüdisch-hellenistische.

Was nun die erste Frage betrifft, so können wir gegen Origenes für die Echtheit des Juden bei Celsus mit aller Entschiedenheit eintreten. Er kennt genau das Judentum, welches er repräsentiert, und fällt nirgends aus der Rolle. — Die zweite Frage muß dahin entschieden werden, daß der Jude des Celsus nur ein hellenistischer, in keinem Falle aber ein pharisäischer sein kann.

Schon das ist fraglich, ob es noch in der Zeit des Origenes in dem von der Außenwelt völlig abgekehrten pharisäischen Judentum Schriftgelehrte gegeben hat, die sich mit gelehrten Heiden oder Christen in griechischer Sprache durchaus verständigen konnten. Man wird mir hier sicherlich an der Hand talmudischer Stellen entgegenhalten, daß selbst in dieser Periode noch da und dort von Rabbinen die Schönheit der griechischen Sprache gewürdigt wurde. Das soll nicht bestritten werden. Allein solche Kundgebungen waren bloß sehr vereinzelte. Und auch da wurde streng zwischen griechischer Sprache und griechischer Wissenschaft unterschieden. Die letztere wurde unter allen Umständen verpönt. Die Scheu vor allem Griechischen — und diese war seit den Erfahrungen, die man in der Zeit des Antiochus Epiphanes in dieser Richtung gemacht hatte, begründet — ging so weit, daß man es selbst

[1]) Orig. c. Cels. I, 41.

dem Patriarchenhause des R. Gamaliel I schief nahm, daß er sich damit befasse. Das galt auch noch von Gamaliel II. Und man war bemüht, diesen Ausnahmefall auf Rechnung der Ausnahmestellung zu setzen, die das Patriarchenhaus gegenüber der römischen Regierung einnahm, bei welcher es das jüdische Volk zu vertreten hatte. Daß dieser Horror vor griechischer Bildung in der Folge noch eine Verschärfung erfuhr, steht außer Zweifel. Für das dritte christliche Jahrhundert bestätigt dies Origenes wiederholt. Er kann sich nämlich vor Erstaunen über die griechische Bildung des Juden bei Celsus gar nicht fassen und ruft einmal aus: »Ein Jude, der sich bei den griechischen Dichtern und Schriften umgeschaut, ist etwas seltenes; doch will ich mir einbilden, daß sich unter den Juden einer einmal auf diese Art Wissenschaft geworfen hat...«[1]) Und Origenes kannte das rabbinische Judentum seiner Zeit, da er in diesen Kreisen viel verkehrte, um sich Belehrung für seine Schriftauslegung zu holen und seine hebräischen Kenntnisse zu bereichern.

Freilich ein hellenistisches Judentum kannte er nicht mehr, obgleich seine ganze Schriftauslegung aus dessen Quelle geflossen ist. Ob es nun in seiner Umgebung keine griechischen Juden mehr gab, ist schwer zu entscheiden. Tatsache ist, daß er dem Juden des Celsus sein Judentum nicht hätte absprechen können, hätte er das nichtpharisäische griechische Judentum gekannt. Anders verhält es sich noch im zweiten Jahrhundert mit Celsus. Ihm ist das pharisäische Judentum fremd, das hellenistische aber vollkommen vertraut. Aus diesem letzteren holt er sich seinen Mitkämpfer, aus welchem bereits tiefe Verbitterung gegen das aus dem Judentum hervorgegangene und nun gegen dasselbe sich kehrende Christentum spricht.

[1]) Orig. c. Cels. II, 34: Οὐ πάνυ μὲν Ἰουδαῖοι τὰ Ἑλλήνων φιλολογοῦσι κτλ.

Daß dieser Jude ein griechischer ist, kann nicht angezweifelt werden. Wir haben eben gesehen, daß Origenes, der seine Echtheit in Frage zieht, dies hauptsächlich damit motiviert, daß ein in der griechischen Literatur versierter Jude ein Unikum sei. Das aber trifft nur inbezug auf die rabbinischen Kreise seiner Zeit zu, in welchen er, wie er wiederholt versichert, verkehrt hatte. Und da kann es wahrlich nicht befremden, wenn er immer wieder über die griechische Bildung des Juden bei Celsus den Kopf schüttelt. »Er spricht« — sagt er ein andermal — »wie ein griechischer Gelehrter, oder doch wie einer, der sich in der griechischen Wissenschaft gründlich umgeschaut hat«[1]). Und wieder: »Ein Jude pflegt sich in der Regel um die griechische Literatur wenig zu kümmern«[2]). — Dagegen wundert sich ein Jahrhundert früher Justin Martyr nicht im mindesten über die griechische Bildung des Juden Tryphon. Er, der seine Bekehrung zum Christentum einem philosophierenden messiasgläubigen Juden verdankte und viel mit griechischen Diasporajuden verkehrte, fand nichts Auffälliges daran, daß dieselben griechische Bildung besaßen.

Der stärkste Beweis jedoch für die jüdisch-hellenistische Herkunft des Juden bei Celsus liegt darin, daß er die jüdisch-alexandrinische Logoslehre nicht nur kennt, sondern auch sich zu ihr bekennt und die christliche als eine Profanierung davon hinstellt. Er wirft den Christen vor, daß sie durch Trugschlüsse zu der Behauptung gelangten, statt des reinen und heiligen Logos, den sie für den Sohn Gottes halten, einen Menschen hinzustellen, der auf das schmählichste zum Tode geschleppt und gemartert wurde[3]); und fährt dann fort: »Ist es aber aufrichtig eure Meinung, daß der Sohn Gottes

[1]) Orig. c. Cels. I, 67.
[2]) Das. II, 55.
[3]) Das. II, 31.

der Logos ist, so stimmen auch wir dem bei«[1]). Das aber ist unverfälscht jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie: die Logoslehre, wie sie schon bei Pseudosalomo, bei Aristobul auftaucht und zuletzt bei Philo zur markanten Entwicklung gelangt[2]). Zu dieser Lehre durfte sich ein pharisäischer Jude niemals bekennen; es wäre denn, daß er als ein Acher verketzert wurde. Mit vollem Recht bemerkt denn auch Origenes zu diesen Worten des Juden bei Celsus: »Ich aber, der ich viel mit (pharisäischen) Juden und ihren Weisen Umgang gepflogen, habe niemals von einem derselben das Zugeständnis vernommen, daß der Logos der Sohn Gottes sei«[3]).

Dagegen ist nicht nur der Jude des Celsus, sondern sogar Celsus selber über den jüdischen Hellenismus, dessen nahe Verwandtschaft mit dem gnostischen Christentum er erkannt hat, genau unterrichtet, so daß Origenes von der Sicherheit seines Auftretens auf diesem ihm fern liegenden Gebiete sich überrascht zeigt[4]). Mit der gleichen Sicherheit urteilt Celsus, allerdings wegwerfend, über die allegorische Auslegungsweise der Juden und Christen. Von der Sintflut beginnend, geht er die wichtigsten Erzählungen des Buches der Genesis durch und bemerkt dazu: »Über diese Dinge schämen sich die Intelligentesten unter den Juden und Christen, und beide versuchen, sie allegorisch aus-

[1]) Orig. das.: ὡς εἴγε ὁ λόγος ἐστὶν ὑμῖν υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν.

[2]) Vgl. Pseudosal. 9, 1—3; 18, 14—17. Bei Philo ist der Logos der erstgeborene Sohn Gottes, De somn. I, 653; vgl. De agric. I, 308 f.; der »reine und vollkommene Sohn Gottes«, den der Hohepriester, wenn er opfern ging, um Sündenvergebung zu erflehen, als Paraklet mit sich bringen mußte. Leg. alleg. II, 155. Vgl. De conf. ling. I, 427 u. a. St.

[3]) Orig. c. Cels. a. a. O.: Ἐγὼ δὲ καὶ πολλοῖς Ἰουδαίοις καὶ σοφοῖς γε ἐπαγγελλομένοις εἶναι συμβαλὼν, οὐδενὸς ἀκήκοα ἐπαινοῦντος τὸ λόγον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

[4]) Das. IV, 2.

zulegen, obgleich manche von ihnen eine solche Auslegung ganz und gar nicht zulassen, da sie einfältig und fabelhaft sind. Die angeblichen Allegorien aber sind noch viel häßlicher und unsinniger als die Fabeln selbst. Und die Ausleger haben hier die unglaubliche Torheit begangen, Dinge mit einander zu verbinden, die sich durchaus nicht zusammenreimen lassen«[1]).

Daß dieses Urteil sich auf die jüdisch-hellenistische, später vom Christentum übernommene Schriftauslegung bezieht, liegt auf der Hand. Das findet auch Origenes. »Ich vermute,« sagt er bei dieser Gelegenheit, »daß dies auf die Werke Philos oder auf einige noch ältere, wie jene des Aristobul ziele. Allein ich muß annehmen, daß er sie nicht gelesen, da sie nach meinem Bedünken überall sehr glücklich den Sinn treffen, so daß sich auch die griechischen Philosophen darüber verwundern müssen«[2]).

Allein gerade durch dieses abfällige Urteil, das nach ihm auch andere griechische Philosophen, so beispielsweise Porphyrius, ein Zeitgenosse des Origenes, teilen[3]), verrät Celsus eine tiefere Bekanntschaft mit dem jüdischen Hellenismus, die er auch sonst bei jeder sich darbietenden Gelegenheit an den Tag legt.

---

[1]) Orig. das. IV, 58, 50, 51.

[2]) Das. IV, 51.

[3]) Euseb. H. E. VI, 19 zitiert aus der uns nicht mehr erhaltenen Schrift des Porphyrius »Gegen die Christen« folgende hierher gehörige Stelle: »Einige wollten sich von der Erbärmlichkeit der jüdischen Schriften nicht losmachen, sondern zogen es vor, eine Erklärung derselben zu finden und nahmen daher zu unzusammenhängenden, dem Text widersprechenden Erklärungen ihre Zuflucht, wobei sie nicht sowohl Fremdes verteidigten, als vielmehr ihrer eigenen Lehre Lob und Beifall zu verschaffen sich bemühten. Denn die klaren Worte Mosis geben sie großsprecherisch für Rätsel aus, verhimmeln sie als Aussprüche Gottes, verborgener Geheimnisse voll, verblenden durch solchen Dunst die Urteilskraft und führen so ihre Auslegungen ein ... Das ganze Wesen dieser Ungereimtheit kann man an einem Manne beobachten, mit dem auch ich in meiner frühesten Jugend zusammen-

Wenn nun der Jude bei Celsus einräumt, daß auch jüdischerseits das Erscheinen des Logos, des Sohnes Gottes, erwartet werde, so spricht er nur das aus, was der jüdische Hellenismus gelehrt hatte. Aber auch Celsus seinerseits erklärt mit großer Bestimmtheit, daß wie die Christen auch die Juden der Herabkunft eines Gottessohnes entgegensahen. Er sagt hierüber: »Daß aber sowohl etliche von den Christen als auch die Juden sagen, ein gewisser Gott oder Gottessohn sei auf die Erde herabgekommen, oder werde erst als Richter herabkommen, ist ein schändlicher Streit, nicht wert, daß man sich lange dabei aufhalte«[1]). — Ein andermal zeigt er, wie die Juden den Christen gegenüber ihre Behauptung, daß der Christ noch nicht erschienen ist, begründen, und da läßt er die Juden sprechen: »Da die Welt voll von Sünden und Lastern ist, ist es nötig, daß Gott Jemand herabsende, der die Bösen bestrafe und alles wieder reinige, wie dies zur Zeit der Sintflut der Fall war«[2]).

Also auch Celsus weiß zu berichten, daß die Juden einen Gottessohn erwarten, und daß dieser ein Weltgericht halten werde.

Es ist in den letzten Jahren von manchen Seiten auf die Fülle der Vorstellungen hingewiesen worden, die schon

---

getroffen bin, ich meine Origenes . . . ., der als ein Grieche in den griechischen Wissenschaften erzogen war, zu der hebräischen Hartnäckigkeit abirrte und sich selbst seine erlangten Kenntnisse verdarb. Denn sein äußeres Leben war das eines Christen, aber in betreff seiner Ansicht von den Dingen und der Gottheit hegte er griechische Vorstellungen und schob diese den fremden Fabeleien unter.«

[1]) Das. IV, 2. Vgl. I, 49.

[2]) Das. IV, 20: Ἰουδαῖοι δὴ . . . λέγουσι, πληρωθέντα τὸν βίον πάσης κακίας δεῖσθαι τοῦ καταπεμπομένου ἀπὸ θεοῦ · ἵν' οἱ μὲν ἄδικοι κολασθῶσι, τὰ δὲ πάντα καθαρθῇ, ἀνάλογον τῷ πρώτῳ συμβάντι κατακλυσμῷ.

in der vorchristlichen griechischen Diaspora betreffs des Messias gehegt wurden, und die bei jeder Sekte eine andere Färbung angenommen hatten. Dabei wurde auch gezeigt, wie verschiedenartig die Auffassung war, die man von der Mission des Christ hatte. Eine dieser vielen tiefsittlichen Vorstellungen reproduziert uns hier Celsus. Sie ist ebensowenig seine eigene Erfindung wie die von dem Sohn Gottes, dem eingeborenen Logos. Denn sie lebte nachweisbar in den Köpfen eines großen Teiles der griechischen Diaspora. Schon in der Henochapokalypse erscheint der Auserwählte Gottes als Weltenrichter: der Herr der Geister setzt ihn auf den Thron seiner Herrlichkeit. Der Geist der Herrlichkeit ist über ihn ausgegossen, die Rede seines Mundes tötet alle Sünder, und sie werden alle vor seinem Angesichte vernichtet. Alle Könige, Mächtige, Hohe und die das Festland besitzen, erheben sich an jenem Tage, sehen und erkennen ihn, wie er auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt, gerecht vor ihm gerichtet und kein Lügenwort vor ihm ausgesprochen wird. Da überkommt sie Schmerz, wie ein Weib, das in den Wehen ist, und dem es schwer wird zu gebären. — Und ein Teil von ihnen sieht den andern an, sie erschrecken, sind niedergeschlagen, von Schmerz ergriffen, wenn sie jenen Sohn des Weibes sehen auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen. Und die Könige, die Mächtigen und alle, welche die Erde innehaben, rühmen und preisen und erheben den, der alles beherrscht. — Sie fallen vor ihm auf ihr Angesicht und beten ihn an, ihre Hoffnung auf jenen Menschensohn setzend und ihn um Barmherzigkeit anflehend. Und der Herr der Geister drängt sie von seinem Angesicht hinweg, und Schande und Finsternis wird gegen sie gehäuft. Und die Strafengel nehmen sie in Empfang, um Vergeltung an ihnen zu üben. — Und sie sind ein Schauspiel für die Gerechten und für seine Auserwählten. Diese werden gerecht werden an jenem Tage und werden das Angesicht

der Sünder und Ungerechten von nun an nicht mehr sehen[1]).

Wenn nun Celsus berichtet, daß Christen und Juden zur Hauptfunktion des Messias das Weltrichteramt zählen, und daß der Unterschied in den Anschauungen beider lediglich darin bestehe, daß die ersteren behaupten, der Messias sei bereits erschienen, während die letzteren sein Herabkommen noch erwarten; so entspricht dies vollkommen der Wahrheit, und es ist kaum glaublich, daß er die den Juden in den Mund gelegte Anschauung: »das Weltgericht werde sich analog der Sintflut vollziehen«, selber erdichtet habe.

Bemerkenswert ist ferner, daß die Christen, wie Celsus hinzufügt, auch diese jüdische Anschauung akzeptierten, sie aber gegen die Juden selbst ausspielten, um zu beweisen, daß der Christ bereits erschienen sei. Sie sagten nämlich: wegen der Sünden der Juden sei der Gottessohn bereits gesandt worden; sie hätten, da sie Jesum gestraft und mit Galle getränkt, Gott gereizt, die Galle seines Zornes gegen sie auszuschütten[2]).

Der Jude des Celsus ist eine arg vergröberte Auflage desjenigen bei Justin. Sieht Tryphon noch in einer Auseinandersetzung mit dem werdenden Christentum lediglich eine anregende Unterhaltung, wobei es niemals zur Verletzung der gesellschaftlichen Formen kommt, die Kontroverse niemals in niedrige Angriffe auf die Person Jesu ausartet, so ist dagegen schon das erste Auftreten des Juden bei Celsus ein brüskes, mit ungezügelter Heftigkeit gegen den Stifter des Christentums losstürmendes, dem er in gehässigster Weise für die über ihn in Umlauf gesetzten Fabeln und Mythen alle Verantwortung auflädt, ihn so darstellend, als habe er selber sich für den Sohn Gottes

[1]) Henoch c. 62—63.

[2]) Orig. c. Cels. IV, 22: . , . διὰ τὰς τῶν Ἰουδαίων ἁμαρτίας ἤδη πεπέμφθαι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ κτλ.

ausgegeben und alles das von sich gerühmt, was die Nachwelt in schwärmerischer Begeisterung ihm angedichtet. Was nur immer Feindseligkeit über die niedrige Herkunft und die Wirksamkeit Jesu ausgeheckt — wovon der Jude Tryphon bei Justin noch nichts weiß — wird hier zusammengetragen, aus Ranküne über das rücksichtslose Vorgehen der siegreichen Kirche gegen die Synagoge und als Reaktion gegen die von Wundern strotzende Darstellung der evangelischen Geschichte. Und so entsteht ein Zerrbild der von der Sage verklärten und vergötterten Gestalt Jesu.

Die Verbitterung des Juden bei Celsus ist gar wohl begreiflich. Denn wir befinden uns jetzt in einer Zeit, in der sowohl die gnostische als auch die gnostisierende allgemeine Kirche die vollständige Trennung vom Judentum zu vollziehen, den letzten, das Neue Testament mit dem Alten noch verbindenden Faden zu durchschneiden, im Begriffe standen.

Es steht außer Frage, daß anfänglich ein reger geistiger Verkehr zwischen Diasporajuden und Christgläubigen stattgefunden hat, etwa demjenigen ähnlich, wie er sich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zwischen dem heidnischen Christen Justin und dem Diasporajuden Tryphon darstellt. Sicherlich wurden die ersteren nicht müde, auf die enge Verwandtschaft des Neuen Testaments mit dem Alten hinzuweisen, um einem vollständigen Bruch vorzubeugen. Was Wunder, daß sich in den Gemütern der gesetzestreu gebliebenen griechischen Juden allmälig tiefer Groll ansammelte, wenn sie alle Liebeswerbung an dem unentwegten Streben des antinomistischen Christentums: jede innere Beziehung zum Judentum zu lösen, scheitern sahen? Dieses Streben tritt schon ganz offen in dem gnostisierenden sogenannten Barnabasbrief zutage, der jede von den Juden versuchte Annäherung brüsk zurückweist. Da heißt es: »Nach den Worten des Jesaia soll das Volk des Sohnes Gottes eine ganz einfache Religion haben und

sich nicht unter das Joch des Gesetzes beugen. Wir müssen den gegenwärtig herrschenden Irrtum — nämlich der Jüdischgesinnten — »fliehen und uns mit Leuten dieser Art in keine Gemeinschaft einlassen, damit wir ihnen nicht ähnlich werden[1]). Denn es ist, wie Daniel sagt, mit der Versuchung sehr weit gekommen und Gott beschleunigt die Tage, daß sein Sohn zu seinem Erbteil komme. Haltet euch nicht zu denen, die da vorgeben, ihr und unser Testament sei ja eins. Die Tafeln Mosis sind zerbrochen. Das soll uns auf das Evangelium hinweisen . . .«

Die Trennung von allem, was jüdisch, die Losreißung des Neuen vom Alten Testament, worauf unser Brief schon in einer Zeit, in der das jüdische Christentum noch der »herrschende Irrtum« war, mit aller Energie hinarbeitet, war in den Tagen des Celsus allgemeine Losung geworden. Das gnostisch-antinomistische Christentum beherrschte damals die gebildeten Klassen dermaßen, daß der über Judentum und Christentum vorzüglich unterrichtete Celsus in ihm die allgemeine Kirche sah. Und in der Tat war nach außenhin das Verhalten beider zum Judentum das gleiche. Daß die rechtgläubige Kirche das Gesetz noch einigermaßen respektierte, um die geschichtliche Kontinuität nicht vollends aufzuheben und nicht der einzigen unanfechtbaren Quelle für die Beweise der Messianität Jesu verlustig zu gehen, milderte durchaus nicht ihre feindliche Stellung dem Judentum gegenüber.

Es zeigt sich nun überall, daß die von der gnostischen und der allgemeinen Kirche mit großer Rücksichtslosig-

[1]) Wir haben bereits gesehen, daß Justin gleichfalls von Christen spricht, die selbst mit jüdischen Christen keinen Verkehr pflegen wollen. Der Verfasser des Barnabasbriefes gehört zu diesen. Auch er sieht noch »den jüdischen Irrtum« prävalieren; aber er darf schon hoffen, »daß der Sohn Gottes bald zu seinem Erbe kommen werde.«

keit verfolgte Tendenz der gänzlichen Abtrennung vom Judentum — so wenig sich das pharisäische, die gleiche Tendenz der Kirche gegenüber verfolgende Judentum von ihr verletzt fühlte — in den griechischen Weltjuden einen tiefen Groll erzeugen mußte. Und dieser Groll bricht bei dem Juden des Celsus bei jeder Gelegenheit aus und treibt ihn zu den erbittersten Ausfällen gegen Jesus und das Christentum. Er hält den jüdisch-antinomistischen Christen vor, sie hätten sich von Jesus bezaubern und in lächerlicher Weise verführen lassen, hätten den väterlichen Sitten und Gebräuchen den Rücken gekehrt und sowohl den Namen als die Lebensweise geändert. »Was für ein Schwindelgeist,« so ruft er ihnen voll Entrüstung zu, »ist in euch gefahren, daß ihr das Gesetz eurer Väter verlassen habt? Eure Lehre stammt aus unserem Glauben, und kaum daß ihr euch ein wenig von eurem Ursprung entfernt habt, so verachtet ihr schon unseren Gottesdienst. Könnt ihr wohl einen anderen Grund und Anfang angeben als unser Gesetz? Und endlich, hat einer geweissagt, daß der Sohn Gottes in die Welt kommen werde, so war dies der Prophet unseres Volkes und unseres Gottes«[1]).

Diese Erbitterung spricht aus jedem Worte des Juden bei Celsus, mag er sich mit der Person oder mit der Lehre Jesu befassen. Der letzteren widmet er größere Aufmerksamkeit als sein Vorgänger Tryphon.

Von seinen gehässigen Angriffen auf die Person Jesu wollen wir absehen, zumal sie unseren Zweck, nachzuweisen, daß in den in den beiden ersten Jahrhunderten zwischen Juden und Christen ausgefochtenen Redeschlachten die Wortführer des Judentums überall griechische Diasporajuden, nicht im geringsten zu fördern vermögen. Übrigens tragen diese Anklagen nirgends ein spezifisch jüdisches

[1]) Orig. c. Cels. II, 4: . . . ἢ πῶς ἄρχεσθε μὲν ἀπὸ τῶν ἡμετέρων ἱερῶν, προϊόντες δὲ αὐτὰ ἀτιμάζετε; οὐκ ἔχοντες ἄλλην ἀρχὴν εἰπεῖν τοῦ δόγματος, ἢ τὸν ἡμέτερον νόμον κτλ.

Gepräge. Sie konnten ebensogut, und weit eher, von heidnischem Christenhassern, die darauf ausgingen, die evangelische Darstellung der Person und des Lebens Jesu zu karrikieren, erdichtet und verbreitet worden sein. Der platonische Philosoph Celsus hält es bloß unter seiner Würde, die unerquickliche Arbeit selbst zu leisten, und er halst sie lieber seinem Juden auf. Sicherlich waren diese Verunglimpfungen aus derselben heidnischen Quelle geflossen aus der die blutrünstigen Fabeln, die man sich in jenen Zeiten von den Zusammenkünften der Christen erzählte, stammen. Von diesen wissen wir bestimmt, daß sie heidnischem Boden entsprossen sind. Wir erinnern uns, wie Justin und Tryphon sich darüber äußern. Justin sagt zu dem Juden Tryphon wörtlich: »Vielleicht werdet ihr auch unsere Lebensweise und unsere Gebräuche tadeln. Ich will damit nicht sagen, daß auch ihr von uns glaubt, daß wir Menschen verzehren und nach einer schwelgerischen Mahlzeit die Lichter auslöschen, um uns auf eine gesetzwidrige Weise zu vermischen: ihr tadelt bloß das an uns, daß wir uns an Lehren halten und Meinungen glauben, die ihr für unwahr haltet«[1]). — Darauf Tryphon: »Was man allgemein spricht, verdient keinen Glauben, denn es ist wider die menschliche Natur«[2]).

[1]) Dial. c. 10: . . . Τοῦτο δ' ἔστιν ὃ λέγω, μὴ καὶ ὑμεῖς, πεπιστεύκατε περὶ ὑμῶν, ὅτι δὴ ἐσθίομεν ἀνθρώπους . . . ἢ αὐτὸ τοῦτο καταγινώσκετε ἡμῶν μόνον, ὅτι τοιούτοις προσέχομεν λόγοις καὶ οὐκ ἀληθεῖ, ὡς οἴεσθε, πιστεύομεν δόξῃ.

[2]) Das: . . . περὶ δὲ ὧν οἱ πολλοὶ λέγουσιν οὐ πιστεῦσαι ἄξιον· πόρρω γὰρ κεχώρηκε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, Daß diese und ähnliche über die ersten Christen in Umlauf gesetzten blutrünstigen Fabeln heidnischer Provenienz waren, bestätigt uns auch der aus dem Heidentum zum Christentum bekehrte Octavius bei Minucius Felix. Der Heide Cäcil sagt hier, es sei ja allgemein bekannt, daß die Christen unter anderem auch ein Kind mit Mehl bestreuen, es mit vielen Wunden töten, sein Blut trinken und sich durch dieses Opfer verbinden. Worauf Octavius erwidert: Auch wir haben vordem

Justin ist hier gewiß ein unverdächtiger Gewährsmann. Wenn er nun den Juden das Zeugnis gibt, daß sie derartigen über die Christen ausgestreuten Verleumdungen keinen Glauben schenken, so dürfen wir ihm dies aufs Wort glauben. Aber auch die Antwort Tryphons, die einen ebenso glaubwürdigen als vornehmen Eindruck hervorruft, ist für unsere Behauptung beweiskräftig. — Die Diskussion zwischen Juden und Christen war eben damals noch — wie Justin selber dies hier einräumt — eine sachliche. Persönliche Angriffe und Verdächtigungen waren noch nicht an der Tagesordnung und wurden als solche abgewiesen. »Wir glauben derlei Dinge nicht,« sagt Tryphon kurz, »denn sie sind wider die menschliche Natur.«

---

dasselbe von den Christen geglaubt und haben es genug bereut, daß sie Mißgeburten verehren, Kinder verzehren, unzüchtige Mahlzeiten und Zusammenkünfte hielten. Wir dachten nicht, daß dies so von jedermann immer wieder in den Tag hinein gesagt werde, ohne daß es jemals untersucht oder bewiesen worden wäre. Minuc. fel. 28: (. . . Nec intelligebamus, ab his fabulas istas semper ventilari et nunquam vel investigari vel probari, nec tanto tempore aliquem existere, qui proderet, non tantum facti veniam, verum etiam judicii gratiam consecuturum.) — Und auch aus den einschlägigen Stellen bei Tertullian Apolog. c. 7, 8, 9 geht unzweideutig hervor, daß diese Anklagen immer nur von heidnischer Seite erhoben wurden.

(Schluß folgt.)

Die Ethik R. Saadjas.

Von **David Rau** s. A.

(Fortsetzung)*).

Saadja kennt nun aber einen großen Kreis von Pflichten, die sich garnicht auf das Individuum zurückbeziehen, sondern weit über die eigene Interessensphäre hinausstreben, deren Erfüllung also auch gar nicht, wenigstens zunächst nicht, im Interesse des handelnden Subjektes liegt[1]). Aus der ästhetischen nicht, denn diese führt, wie wir gesehen haben, zuletzt nur zur Selbstdarstellung des Subjektes. Aber auch nicht aus der relativen, denn in dieser ist »gut«, was nützlich ist, und andererseits gilt in ihr als »böse« und verwerflich nur, was »schädlich« ist. Saadja findet aber, daß die Vernunft doch manches als unstatthaft verwirft, was durchaus nicht schädlich ist; es decken sich also keineswegs die Begriffe »unsittlich« und »schädlich«[2]). Er sieht sich dadurch gezwungen, dem Sittlichen einen eigenen selbständigen Wert zuzuerkennen, und dadurch gelangt er zur rein ethischen Schätzung des Guten. Wodurch beweisen wir aber, daß Saadja den absoluten Wert und die rein

*) Vgl. Jahrg. 55, S. 713 ff.

[1]) Emunot III, S. 59 ff. Die Pflicht der Dankbarkeit und der Gottesverehrung, das Gebot der Nächstenliebe und der Wahrhaftigkeit. V, S. 91. Die Pflicht, gegen Tiere barmherzig zu sein; diese Pflicht wird dort übrigens auf eine Stufe gestellt mit der Achtung gegen die Eltern und der Redlichkeit im geschäftlichen Verkehr.

[2]) Schmähungen gegen Gott schaden ihm nichts, denn sein Wesen wird von Accidenzien gar nicht betroffen, II, S. 52; sie sind aber verwerflich, weil die Vernunft sie als schimpflich erkennt. Emunot III, S. 59: אף על פי שאינם מזיקים אותו אלא שאין מדרך החכמה להתירם, vgl. die folgende Seite.

ethische Schätzung des Guten gekannt habe? Wir verweisen deshalb auf einen Satz, dessen schon oben bei der Feststellung des Begriffes der Ethik Erwähnung geschehen ist, »daß unserer Vernunft die Erkenntnis von dem, was gut und schimpflich sei, eingepflanzt ist«[1]). Auf Grund dieser unmittelbaren Erkenntnis von dem, was gut und schimpflich ist, hatte er eben im dritten Abschnitt die »Vernunftgebote« von den »Offenbarungsgeboten« zu unterscheiden vermocht. Vielleicht ist diese Erkenntnis aber doch nur eine Verstandesreflexion? Die Vernunft erkennt eben, daß das, was geboten ist, zu irgend einem Zwecke nützlich und eben deshalb auch gut sei, und umgekehrt, daß ebenso das Verbotene schädlich und darum auch verwerflich sei. Versucht ja Saadja selbst alle Gebote, sowohl die Vernunft- als auch die Offenbarungsgebote, dadurch vor der Vernunft zu rechtfertigen, daß er ihren Nutzen nachzuweisen sich bemüht. Dem gegenüber ist aber einzuwenden, daß er zwei Gruppen von Geboten anführt, für die er keinen Nutzen anzuwenden weiß. »Die Vernunft verpflichtet den Menschen, sich für empfangene Wohltaten erkenntlich zu erweisen, entweder durch Gegenleistung, oder, wenn der Wohltäter deren nicht bedarf, durch dankbare Gesinnung. Die Vernunft verbietet uns ferner, Gott zu schmähen oder zu fluchen«[2]). Auf Grund der relativen Wertschätzung sind wir berechtigt, nach dem Zwecke dieses Verbotes zu fragen. Saadja hat das gefühlt und gibt deshalb die Erklärung: »Wenn Schmähungen und Lästerungen Gott auch keinen Schaden zufügen — weshalb sie also auch nicht verboten sein dürften — so kann sie doch die Vernunft nicht gestatten«[3]). Und der einzige Grund für diese beiden — denn auch für das Gebot

[1]) Emunot III, S. 59: וכל ענין מאלה שמצוה בו, נטע בשכלנו טובתו וכל ענין מהם שהזהיר ממנו נטע בשכלנו גנות.

[2]) Das. III, S. 58 gegen Ende.

[3]) Das. S. 59: ועוד הזהירנו מהקבילו בקללות ובגדופים אף על פי שאינם מזיקים אותו אלא שאין מדרך החכמה להתירם.

oder die Pflicht der Dankbarkeit findet er keinen Nützlichkeitsgrund — wie der Hauptgrund für alle übrigen Vernunftgründe ist der, daß die Vernunft das in ihnen Gebotene als etwas Gutes und das in ihnen Verbotene als etwas Schimpfliches erkennt. Das Gute ist hier also etwas Objektives, das seinen Wert in sich selbst hat. Das läßt sich auch aus einigen anderen Stellen beweisen. Im zweiten Abschnitt fragt Saadja: »Wie können wir zu einer Vorstellung von Gott gelangen, da wir ihn mit unseren Sinnen doch nie wahrnehmen?« Darauf heißt es: »in derselben Weise, wie unsere Vernunft ohne jegliche sinnliche Wahrnehmung das Gute der Wahrheit und das Schimpfliche der Lüge erfaßt«[1]). Daß aber das Wahre gut und das Falsche oder die Lüge schimpflich sei, ist für uns, wie er ausdrücklich behauptet[2]), eine ursprüngliche Vernunfterkenntnis. Darum sagt er, und diese Stelle ist für die objektive Wertschätzung bei Saadja von Bedeutung: »Es sei eine törichte Verkennung und Verdrehung der »Wahrheiten« des Guten und des Bösen, wenn man sie von menschlicher Annahme abhängig mache«[3]). Das wahre Wesen des Guten und Bösen, denn das haben wir unter »Wahrheiten« zu verstehen, besteht also in seinem objektiven Werte, und diesen finden wir nicht erst durch eine berechnende Verstandesreflexion, sondern unsere Vernunft erkennt ihn unmittelbar und intuitiv. Was aber die Vernunft als gut erkennt, das verpflichtet sie auch

[1]) Emunot II, S. 55. Wir lesen nach dem arab. Text (ZDMG. Bd. 33, S. 707): הטבת האמת וגנות הכזב.

[2]) Das. Einleitung, S. 7: אבל מדע השכל הוא אשר יעלה בשכל כמו שהצדק טוב והכזב מגונה.

[3]) Das. IV, S. 80: ... ותתהפכנה אמתות הטוב והרע ותהינה כפי אמתות הקבול וזה הכל. Das bedeutet das wahre Wesen und wird meistens von den realen Dingen ausgesagt, vgl. das. V, S. 88: ועל כן יש לכל אדם מצוה כפי התחלקות דעתם. »Wollte jeder die Gebote nur nach subjektivem Belieben deuten und sich darnach richten, dann wäre jedes Gebot je nach der verschiedenen Sinnesart des Menschen verschieden und veränderlich.«

den Menschen zu tun, wie sie ihm andererseits verbietet, was sie für schimpflich hält[1]). »Daß die Vernunft oft Dinge, die gerade Objekte des natürlichen Begehrens sind, und denen der Mensch nur unter Leid und Schmerzen entsagt, als schimpflich verwirft«[2]), ist ein Beweis mehr dafür, daß sie das Gute nicht bloß auf dem Wege der Überlegung und Berechnung findet, sondern, daß sie, unbekümmert um das menschliche Wohl ja oft zu seinem Schaden, dem Sittlichen einen eigenen Wert und eine eigene Würde zuerkennt. Wir glauben im Obigen bei Saadja eine dreifach verschiedene Wertschätzung des Guten nachgewiesen zu haben. Es fragt sich: welches ist nun das einheitliche Prinzip seiner Ethik? Denn das philosophische Denken, welches Saadja ja für seine Untersuchungen in Anspruch nimmt, duldet keine unklare Mischung entgegengesetzter Motive, es dringt auf ein letztes allgemeines Prinzip, aus dem es einheitlich alle ethischen Forderungen abzuleiten sucht. Saadja kennt einen relativen und einen absoluten Wert des Guten und unterscheidet im letzteren wieder eine ästhetische und eine rein ethische Wertschätzung. Jede dieser verschiedenen Arten des Guten führt zu einer verschiedenen Form der Ethik. Hat Saadja nun ein einheitliches Prinzip gefunden, aus dem sich seine ganze Ethik ableiten läßt? Schon seine ästhetische Schätzung, die bei ihm zu einer vorwiegend individualistischen Ethik führt, zeigte, daß der harmonische Gesamtzustand, in dem das Gute gewissermaßen wie in einer schönen Form enthalten ist, doch auch zugleich ein das Wohl des Individuums Förderndes ist. Durch eine ver-

[1]) Emunot III, S. 58, 59: כי השכל מחייב להקביל . . . והשכל מחייב שימנע . . . שלא יתיר . . .

[2]) Das. IX. S. 130 unten: ומזה שהוא ננה לשכל האדם דברים שטבעו מתאוה להם . . . וכאשר ישמר מזה ימצאנו עצב וצער ודאנה ויצטער ויכאב לבו Daß der Mensch dort, wo die Sittlichkeit es erheischt, diese schmerzhafte Selbstüberwindung auch wirklich übt, geschieht allerdings in der Erwartung, daß eine Vergeltung des Guten und Bösen statthaben werde.

ständige und vernünftige Ueberlegung, wie er sie im dritten Abschnitt anstellt[1]), findet er aber auch, daß die aus den Pflichten folgenden Handlungen auch gewöhnlich immer einen Nutzen gewähren. Nützlich ist also auch das rein ethisch Gute. Der Nutzen ist allerdings nicht der Grund weder der ästhetischen noch der ethischen Wertschätzung; aber in den Folgen erweist sich das so Geschätzte doch immer als nützlich. Saadja macht darum das Nützliche, weil es sowohl in dem relativ wie in dem absolut Guten enthalten ist, zum gemeinsamen Prinzip seiner Ethik.

Mit der Bestimmung, daß das Nützliche das Gute sei, ist aber die Frage nach dem Prinzip der Ethik doch noch nicht befriedigend beantwortet. Denn man fragt nun weiter: wonach soll denn der Nutzen bestimmt werden? In der Ethik des zehnten Abschnitts ist es der Nutzen und das Wohl des Subjekts. Mit dem Gebot der Nächstenliebe und der Pflicht gegen Tiere barmherzig zu sein[2]), ist es aber gegeben, daß nicht das eigene Wohl, sondern das Wohl und der Nutzen des Anderen, also von Wesen außer dem Subjekt, der Zweck des Handelns ist. Die Ethik ist hier altruistich oder doch wenigstens universell. Dem entsprechend muß der Begriff des Nützlichen weit genug sein, um aus ihm die Forderungen einer sowohl individualistischen als auch universellen Ethik abzuleiten. Wie muß daher das Nützliche als ethische Norm bei Saadja beschaffen sein? Sehen wir zunächst zu, wie er es selbst charakterisiert. Da er die Ethik nicht systematisch behandelt, so sind wir eben gezwungen, die einzelnen ethischen Begriffe aus gelegentlichen Stellen bei ihm abzuleiten und zu bestimmen. An einer Stelle im zweiten Abschnitt[3])

---

[1]) Emunot III, S. 59, 60.

[2]) Das. X, S. 145; III, S. 58, 59, 60.

[3]) Das. II, S. 50: ואם יאמר . . . מה היתה התועלת שהרחיב הלשון זאת ההרחבה וכו׳.

heißt es nun: »Man könnte fragen, worin der Nutzen bestehe, daß die Sprache Worte auch in übertragener Bedeutung verwende. Denn eigentlich ist dies ein Uebel (רעה), weil wir dadurch in Zweifel geraten und nicht wissen, welche Vorstellung wir nun mit dem Worte verbinden sollen. Der Nutzen besteht aber darin, daß durch die Begriffserweiterung des einzelnen Wortes die Sprache reicher wird und wir nun vieles ausdrücken können, wofür die Grundbedeutung des Wortes nicht ausgereicht hätte«. Was hier als Nutzen oder Übel bezeichnet wird, ist etwas Universelles, das dem Einzelnen wie der Gesamtheit in gleicher Weise zugute kommt. Vielleicht ist diese Stelle aber deshalb von keiner Bedeutung, weil hier gar nicht von einem ethischen Handeln die Rede ist, obgleich es immerhin bemerkenswert ist, daß er hier von Nutzen (תועלת) und Übel (רעה) spricht. Betrachten wir daher das Nützliche, welches Saadja im dritten Abschnitt in den von den Gesetzen gebotenen Handlungen findet. Es ist geboten, gewisse Tage durch Ruhe und Gebete zu heiligen. Saadja findet dieses Gebot nützlich. Der Nutzen besteht darin, daß der Mensch sich von der Anstrengung erholen und die Muße zur Ausbildung seines Geistes und Gemüts verwenden könne. Dieser Nutzen erstreckt sich aber auch auf die Gesamtheit, weil an solchen Tagen Versammlungen stattfinden und dadurch eine gegenseitige Belehrung und Förderung der Menschen ermöglicht wird. Als nützlich bezeichnet er dann gleich darauf »die Heiligung ausgezeichneter Personen,« wie der Propheten, weil sie der Gesamtheit zum Vorteil gereichen, indem sie vermöge ihres Ansehens Anderen Liebe zum sittlichen Leben einflößen und sie dadurch zur Vollkommenheit leiten[1]). Also nicht einmal ihnen selbst, sondern Anderen gereicht die Auserwählung begabter Menschen zum Heile. Wie hier das Nützliche einen durchaus universellen Charakter hat und nicht auf

[1]) Emunot III, S. 60

die Sphäre des Einzelwesens beschränkt wird, so ist dies auch mit dem Schädlichen der Fall, das er in den verbotenen Handlungen nachzuweisen sucht. Mord, Unzucht und Diebstahl sind verboten. Das Schädliche des Mordes bezieht sich natürlich auf den Ermordeten. Erstens ist ihm Schmerz zugefügt worden, und dann ist in ihm der Zweck vereitelt worden, den Gott bei seiner Schöpfung im Auge hatte. Den Schaden der Buhlerei findet Saadja darin, daß von den Nachkommen, den Tieren gleich, keiner seinen Vater kennen würde. Der Sohn würde seinen Vater nicht ehren und dieser jenem nicht seine Habe als Erbe übertragen können. Dem Menschen würden seine Verwandten unbekannt bleiben, und er könnte ihnen keine Liebe erweisen. Die übeln Folgen des Diebstahls sind die Vernichtung des Eigentumsbegriffs und die Gefährdung der menschlichen Gesellschaft[1]). In allen diesen Stellen liegt der Nutzen und der Schaden des Einzelnen immer zugleich in dem Nutzen und Schaden der Gesamtheit. Wenn Saadja nun das Prinzip für das sittliche Handeln in seiner individuellen Ethik dahin bestimmt, »daß die entscheidende Vernunftkraft jede Neigung genau auf ihre Folgen prüfe und sie nur zulasse, wenn ihre Folgen nicht schädlich oder wenn sie gar lobenswert seien, davon aber abrate, wenn die Folgen sich nach irgend einer Seite hin als schädlich erweisen«[2]), so entspricht es, weil es das sittliche Handeln von dem Erfolge und nicht von dem »guten Willen« abhängig macht, vielleicht nicht den Anforderungen, die man heute, in den Zeiten nach Kant und Herbart, an ein ethisches Prinzip stellt.

Es ist, schon weil es psychologisch bestimmt wird, individualistisch. Saadja betrachtet das Individuum aber nicht als ein unabhängiges, sich selbst genügendes Wesen, sondern als Mitglied der menschlichen Gesellschaft, deren Wohl

[1]) Emunot III, S. 59.
[2]) das. X, S. 145.

und Wehe von dem Tun und Handeln der Einzelnen abhängig ist[1]). Sein Prinzip kann deshalb nicht egoistisch sein, das heißt, es kann bei Betrachtung der Folgen einer Handlung nicht bloß das handelnde Subjekt allein berücksichtigen, es muß schon deshalb, weil, wie wir oben gesehen haben, der Nutzen und Schaden des Einzelnen meistens von dem Nutzen und Schaden der Gesamtheit nicht zu trennen ist, auch wenn es an und für sich individualistisch wäre, universell werden. Wir brauchen uns aber für diese Behauptung gar nicht auf unsere eigenen Schlußfolgerungen zu verlassen. Saadja beweist sie selbst durch die Art und Weise, wie er sein Prinzip angewendet wissen will. Viele Menschen haben eine ausschließliche Neigung zur Askese. Ist die Askee sittlich? Die Antwort hängt nach Saadjas Prinzip von den Folgen ab. Er weist nun nach, daß die Askese verderbliche Folgen habe, weil sie den Menschen zur Weltflucht und zur Verachtung alles dessen treibe, worauf die menschliche Gesellschaft gebaut sei. Sie führe konsequent durchgeführt zum Zölibat. »Wäre dieses aber etwas Gutes, so müßten es alle Menschen annehmen. Dadurch würde aber das Menschengeschlecht aussterben, und mit ihm würde zugleich der Zweck der ganzen Schöpfung vernichtet werden.« Die Folgen der Askese sind also für den einzelnen Menschen schädlich, weil sie ihn der Gesellschaft entfremdet, der Mensch ist aber auf die Gesellschaft angewiesen. Sie kann aber auch deshalb nicht gut sein, weil sie, allgemein angenommen, die Gesamtheit vernichtet[2]). Wenn Saadja deshalb sagt, der Mensch unterdrücke jede Neigung, wenn ihre Folgen sich »nach irgend

---

[1]) Emunot IV, S. 77, wo ein böser Mensch mit einem kranken Gliede am Körper verglichen wird. Er ist eine Gefahr für die menschliche Gesellschaft. Vgl. das. X, 158 oben: אשר שמם סבה לתקון . . . בני אדם.

[2]) Das. X, S. 147 zweiter Absatz. Vgl. oben S. 85, Anm. 3, daß das Gute allgemein gültig ist und von allen angenommen werden muß.

einer Seite hin« als schädlich erweisen, so heißt das, der Mensch tue nichts, was ihm selbst oder der Gesamtheit irgendwie schädlich ist. Dadurch wissen wir aber nur, daß nach Saadja eine Tat verwerflich ist, wenn sie schädlich ist. Ist sie nun denn aber schon sittlich gut, wenn sie nicht schädlich ist? Nach obigem Prinzip scheint es so, denn es verbietet nur schädliche Handlungen. Eine Handlung kann doch aber auch, ohne schädlich zu sein, ganz wertlos sein; man kann sie dann doch nicht »gut« nennen; denn mit »gut« wird immer nur dasjenige bezeichnet, was irgend welchen Wert hat. Wir müssen deshalb annehmen, daß hierin nicht das ganze Prinzip Saadjas ausgesprochen ist und müssen andere Stellen zur Ergänzung heranziehen. Eine Handlung ist nach ihm wertlos, wenn sie zweck- und nutzlos ist. Einen Zweck oder Nutzen soll also jede Handlung haben, ohne einen solchen hat sie keinen Wert. Wie aber bei der Erwägung der schädlichen Folgen das Subjekt nicht bloß auf sich selbst Rücksicht nehmen soll, sondern auch auf Wesen außer ihm, so wird auch der Wert einer Handlung nicht bloß von dem Nutzen des Subjektes abhängig gemacht. Die Tat hat ihren Wert, wenn sie nur irgend wem zu gute kommt. Denn nur derjenige handelt wertlos, welcher etwas vollbringt, was auch nicht einem einzigen der geschaffenen Wesen zum Vorteil gereicht[1]). Das Prinzip, das wir bei Saadja finden, verlangt die Unterordnung des Einzelnen unter die Gesamtheit, denn was der Gesamtheit nützlich oder schädlich ist, das hat auch dem Einzelnen dafür zu gelten. Das Gute hat bei ihm, selbst wenn er es nur relativ als das Nützliche bestimmt, einen allgemein gültigen Charakter. Deshalb verwirft er mit Entschiedenheit den Hedonismus als ethisches Prinzip[2]).

[1]) Emunot IV, S. 80: כי העושה לשוא הוא עושה דבר שאין לו תועלת לאחד מהברואים.

[2]) Den Hedonismus kannte Saadja sowohl aus Plato wie aus Aristoteles. Eth. Nic. I, Kap. 8, Anfang. Der Hedonismus wurde

»Es gibt Menschen, welche die vier verbotenen Dinge, (Mord, Buhlerei, Diebstahl und Lüge) durchaus nicht als Übel anerkennen, denen vielmehr als Übel nur dasjenige gilt, was ihnen Schmerz und Kummer bereitet, und als Gut dasjenige, was ihnen Annehmlichkeit und Ruhe gewährt«[1]). Saadja findet in der Lust einen Widerspruch, deshalb kann sie nicht das Gute sein. Es ist aber bemerkenswert, worin er den Widerspruch sucht. Plato hatte ebenfalls an der Lust einen Widerspruch entdeckt und sie darum auch nicht als das Gute anerkannt[2]). Die ἡδονή sei unbegrenzt, weil sie immer mit ihrem Gegenteil der λυπή verknüpft sei und daher in jedem Augenblick die Möglichkeit enthalte, durch Befreiung von der λυπή zu wachsen. Im zehnten Abschnitt verwirft Saadja mit Kohelet die Lust aus demselben Grunde wie Plato, weil mit ihr stets das Gegenteil verbunden sei. »In dem Augenblick der Lust und der Freude empfindet der Mensch von selbst ein Gefühl von Schmach und Erniedrigung«[3]). Die Lust und ihr Gegenteil sind hier in derselben Person vorhanden. An derselben Person exemplifiziert Saadja auch den in der Lust liegenden Widerspruch, wenn er sagt: »Ein Mann, der ein süßes Gift genieße, handle nach dem Hedonismus eigentlich weise und töricht zugleich, weil in dem Genusse Lust und Schaden zugleich enthalten seien«[4]).

übrigens auch in den arab. Schulen bekämpft. Al G'ubbai sagte: Das, was am meisten frommt, sei nicht das am meisten angenehme, sondern das, was am nützlichsten in dem Erfolge und am zweckmäßigsten in dieser vergänglichen Welt sei, wenn dasselbe auch schmerzhaft sei und gegen den Willen geschehe.» Schahrâstani I, S. 62, vgl. Frankl, ein mutazilit. Kalâm. Wien 1872, S. 35 u. 56.

[1]) Emunot III, S. 60; Einleitung, S. 10.

[2]) Plato, Phaedo, S. 60 B; Phaedr. 258 E.

[3]) Emunot X, S. 146: כי האדם בעת ההיא מרגיש מעצמו בעת השחוק והשמחה פחיתות וגנות . . .

[4]) Emunot III, S. 60: אך יתקבץ עליהם ההפך הזה באיש אחד כדבש שנפל בו מעט ארס אכלו והוא ערב והורג.

Wäre in Saadjas Ethik selbst das nur relativ Gute, also das Nützliche oder Angenehme dasjenige, welches nur zur Befriedigung des Ich in Beziehung steht und nur die Förderung des Handelnden selbst bezweckt, dann hätte er eben so wenig wie Plato und die antike Ethik überhaupt den Widerspruch der Lustlehre anders als an demselben Subjekt nachweisen können. Saadja führt aber den Hauptbeweis für den Widerspruch in der Lustlehre nicht an derselben Person, sondern an zwei verschiedenen Subjekten. »Diejenigen, welche glauben, daß das Gute nur in dem bestehe, was uns angenehm ist, eben weil sie das Gute als etwas Angenehmes empfinden, bedenken nicht, daß ihre eigene Ermordung ihren Feinden angenehm sei, wie andererseits dagegen ihnen die Ermordung ihrer Feinde angenehm erscheint, daß demnach der Begriff des Angenehmen die beiden sich gegenseitig ausschließenden Begriffe des Guten und Bösen enthalten müßte«[1]). Ausführlicher und schärfer tritt dieselbe Beweisführung an der schon oben angeführten Stelle hervor: »Die Ermordung des Feindes bereitet dem Mörder wohl eine Lust, dem Ermordeten aber einen Schmerz. Ebenso empfindet derjenige, der einem Anderen das Vermögen oder das Weib raubt, durch diese Tat eine Annehmlichkeit, dieselbe Tat bereitet aber dem Beraubten einen Schmerz. Nach dem Prinzip des Hedonismus müßte jede dieser beiden Taten Weisheit und Torheit zugleich enthalten. Weisheit, weil dadurch der Mörder, Dieb oder Ehebrecher eine Lust empfindet, Torheit aber, weil dem Getöteten oder Beraubten dadurch Schmerz zugefügt wird. Alles aber, was Gegensätze in sich birgt, die sich gegenseitig aufheben, ist falsch[2]).« Der Widerspruch, den er hier konstatiert, besteht darin, daß in der Bestimmung des Guten ein Gegensatz zwischen dem eigenen und dem

[1]) Emunot Einleitung S. 10.

[2]) Das. III, S. 60.

fremdem Wohle hervortritt. Saadja bestreitet einen solchen Gegensatz im Guten und ist entrüstet über die Aufstellung eines solchen Prinzips[1]). Er verwirft die Lust nicht schlechthin, sondern läßt sie als Gut wie andere Güter gelten[2]). Aber als ethische Norm und als Grundlage für ein ethisches Prinzip ist sie ihm undenkbar, weil sie zum Egoismus führt. Aus diesem Grunde aber hätte weder Plato noch Aristoteles den Hedonismus verworfen; sie hätten auch niemals, selbst nicht bei der geläutersten Auffassung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Lust, den Widerspruch wie Saadja im Ich und Du gesucht; denn in letzter Linie bleibt in der griechischen Ethik die Förderung des eigenen Wesens dem Handelnden doch immer die höchste Norm des Sittlichen[3]). Soll nach Saadja eine Handlung gut sein, weil sie Lust oder Vorteil gewährt, so muß sie eben so beschaffen sein, daß sie von keinem als eine schlechte Handlung empfunden oder beurteilt werden kann. Wäre das nicht der Fall, dann enthielte die Handlung einen Widerspruch, und sie dürfte nicht gut genannt werden. Wenn dem ethischen Prinzip Saadjas auch das relativ Gute, das Nützliche, zugrunde liegt, so nährt sich dieses doch durch seinen universellen Charakter und durch die Aufhebung des Gegensatzes von dem

---

[1]) Emunot das.: כי מי שחושב זה, כבר עזב כל מה שהבאתיו לראיה הנה, ומי שעזב זה הוא סכל, והסתלק טרחו מעליו. Er verweist auf IV, S. 76, wo er zeigt, wie manches Angenehme und Schmerzliche gerade geeignet sei, die ewige Glückseligkeit zu fördern, während umgekehrt diese durch das irdische Wohlergehen zuweilen beeinträchtigt werde.

[2]) Das. X, S. 146: אך רמז בתוך השערים האלה . . . והוא שנתעסק במעט מן החכמה ומן התענוג . . . In den 13 verschiedenen Lebensrichtungen läßt er das Angenehme immer als Beweis des Guten gelten, z. B. S. 148: ועם זה יש בה ערבות, ebenso S. 149 u. a. m.

[3]) Vgl. Jodl, Geschichte der Ethik, Bd. I, S. 7 ff. Über das Verhältnis von Sittlichkeit und Lust vgl. Trendelenburg, Histor. Beiträge zur Philos. II, S. 167; Ueberweg, Das aristotel. Kant- und Herbart'sche Moralprinzip in Zeitschrift für Philos. Bd. 24, S. 76.

handelnden Ich und dem Anderen, dem objektiv Guten. Sein Prinzip hört dadurch allerdings nicht auf ein Nützlichkeitsprinzip zu sein, aber es erstrebt nicht die Eudämonie des Einzelnen, sondern die Eudämonie der Gesamtheit[1]), die eben von der Sittlichkeit des Einzelnen abhängig ist. Es kann zwar nicht geleugnet werden, daß Saadja im zehnten Abschnitt vorwiegend das Wohl des Ich bei der Aufstellung des Prinzips im Auge hat. Das kommt aber daher, daß er es wie Plato psychologisch bestimmen wollte. Hätte er konsequent aus diesem Prinzip seine Ethik ableiten wollen, dann wäre sie wohl wesentlich verschieden gewesen, sowohl nach Form als auch nach Inhalt, von derjenigen, die er in Wirklichkeit aus dem Ethos seines Volkes abgeleitet hat. Die griechischen Formeln der Ethik passen überhaupt selten zu dem Inhalt, den er ihnen unterschiebt. Das werden wir später noch sehen. Seiner Widerlegung des Hedonismus liegt auch ein ganz anderes Prinzip zu Grunde. Er kannte den talmudischen Satz[2]): »Was

[1]) Die Ethik geht hier also in die Politik über, wie bei den griechischen Philosophen. Daher die ähnliche Bezeichnung für beide bei Saadja, s. Jahrg. 55. S. 525.

[2]) Talmud Babli Sabbat fol. 31a bezeichnet Hillel einem Heiden gegenüber die Quintessenz des Judentums mit den Worten: דעלך סני לחברך לא תעבד זו היא כל התורה כלה ואידך פרושה, זיל גמור »Was dir verhaßt ist, das tue auch deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Lehre, alles Übrige ist Kommentar, gehe hin und lerne.« Dies scheint übrigens die traditionelle Erklärung des Gebotes der Nächstenliebe Levit 19, 18 gewesen zu sein. Denn das Targum Jonatan übersetzt Levit. 19, 18 fast treu mit den von Hillel gebrauchten Worten: ותרחמיה לחברך, דמן אנת סני לך לא תעבד ליה. Die ältere Quelle sowohl für Hillel als für das Targum ist aber das Buch Tobit 4, 15: »Was du hassest, tue Niemandem.« Das Gebot der Nächstenliebe in seiner negativen Fassung erlangte im Judentum auch später Geltung. Denn Aelius Lampridius in vita Alex. Severi cap. 51 bezeichnet den Spruch des Kaisers »quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris« ausdrücklich als von Juden oder Christen herrührend, »quod a quibusdam sive Judaeis sive Christianis audierat«. Er konnte ihn aber,

dir verhaßt ist, das füge auch deinem Nächsten nicht zu«. Dieser Satz wird in der talmudiscchen Literatur genau an denselben Beispielen erklärt, die Saadja zur Widerlegung des Hedonismus anwendet[1]). Dadurch wird es erst erklärlich, weshalb er abweichend von Plato den Widerspruch der Lust im Gegensatz von Ich und Du suchte. Aber gleichviel welche Form seinem Prinzip auch immer gegeben werden mag, der Begriff des Guten, der ihm zu Grunde liegt, schützt seine Ethik vor dem Vorwurf Steinthals, »daß alle eudämonistischen Erwägungen konsequent verfolgt in Lächerlichkeit und Gemeinheit endigen und ungefähr dasselbe auch von dem Nützlichkeitsprinzip gelte«[2]). Man wird ihr vielmehr, wenn die Behauptung Wehrenpfennigs richtig ist, daß der Prüfstein Ethisches und nicht Ethisches von einander zu lösen, der Gedanke sei, daß das Wesen des Sittlichen in der Aufhebung des Gegensatzes von Ich und Du in der Richtung auf das Allgemeine bestehe«[3]),

---

wenn er ihn nicht gar aus Seneca de beneficiis 2, 1 u. epist. 94 entnommen hatte, nur von Juden gehört haben. Denn die Hauptdifferenz zwischen der jüd. Tradition und den Evangelien in der Auslegung des Gebotes von der Nächstenliebe bestand gerade darin, daß die Evangelien die negative Form verwarfen und die idealere positive betonten; s. Lucas 6, 31; Matthaeus 7, 12. R. Akiba bezeichnet die Nächstenliebe als ein vielen Geboten zu Grunde liegendes Prinzip und Abraham Ibn Daûd, der berühmte Kommentator, erklärt sie an dieser Stelle wahrscheinlich im Hinblick auf Hillel und das Targum ebenfalls nach der negativen Seite hin, Sifra, ed. Schloßberg, Wien 1862, p. 89a N. 12. Saadja, als die erste talmudische Autorität seiner Zeit, der III, S. 59 die Nächstenliebe als Pflicht fordert, kannte zweiffellos die negative Fassung dieses Gebotes aus dem Targum und den talmudischen Schriften.

[1]) Raschi, der in seinem Kommentar meistens die traditionellen Erklärungen beibehält, erläutert den Satz Hillels an den vier von Saadja angeführten Verboten B. Sabbat fol. 31 a.

[2]) H. Steinthal, Allgemeine Ethik, Berlin 1885, S. 42.

[3]) Wehrenpfennig, Die Verschiedenheit d. eth. Prinzip. bei den Hellenen, Progr., Berlin 1856, S. 63.

zugestehen müssen, daß ein solcher Gedanke in ihrem Begriff des Guten enthalten ist, und daß sie deshalb den Anforderungen einer wahren Ethik entspricht. Sie hat aber die absolute Wertschätzung nebst dem Pflichtbegriff sowie ihre Richtung auf das Allgemeine ihrer Anlehnung an die Religionsgesetze zu verdanken; es erscheint daher geboten, das Verhältnis beider näher zu betrachten.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter.

Neue Folge.

Von **Simon Eppenstein.**

V. Die Erzählung von den vier gefangenen Talmudisten.

(Schluß.[1])

4. R. Mose und der Stand des Talmudstudiums in Spanien bis zu seiner Zeit.

Wir kommen nun, nachdem wir die Unhaltbarkeit des Berichtes betreffs Schemarjas und Chuschiels dargetan, zu dem dritten der bei Ibn Daûd Genannten, zu R. Mose in Cordoba. Auch hier aber, obwohl es sich um einen eventuell in seinem Heimatslande stattgefundenen Vorgang handelt, können wir nicht umhin, die Angaben des Chronisten näher zu prüfen. Auch sei schon aus allgemein literargeschichtlichen Gründen die Untersuchung hierüber weitergeführt.

Zuvor müssen wir betonen, daß allerdings, nach Maßgabe historischer Momente, insofern von R. Mose eher als von einem etwaigen Gefangenen gesprochen werden kann, als der Leiter des Raubzuges ein vom spanisch-arabischen Herrscher ausgesandter Admiral war, und jener somit, nachdem Ibn Rumahis bei Bari ein kleines Boot aufgegriffen und nach Spanien geschickt hatte[2]), dorthin verschleppt worden sein konnte. Jedoch liegt durchaus kein zwingender Grund vor, Mose als aus Babylonien stammend zu betrachten, besonders, wenn wir Ibn Daûds Worten von der Reiseroute der Gelehrten, — von Bari nach ספסנין — keinen anderen Sinn unterlegen, zumal auch andrerseits absolut keine Anzeichen

[1]) Vgl. Jahrg. 55, S. 729.

[2]) Vgl. Marx in ZHB. XIII, S. 74.

vorliegen, daß dieser Gelehrte jemals mit den Geonim in Verbindung gestanden, resp. mit ihnen korrespondiert hat. Es muß ferner ein krasser Widerspruch in Ibn Daûd's Darstellung festgestellt werden. Für ihn als den Spanier handelt es sich nämlich hauptsächlich, nachdem er das Ende des Gaonats und Exilarchats erzählt[1]) hat, um die Darstellung der späteren Entwicklung des Talmudstudiums in Spanien, da er auch hier von der Zukunft der letzten Exilarchensprößlinge in diesem Lande spricht. Außerdem behandelt er in dem Bericht über die vier Gefangenen R. Mose zuletzt und schließt hieran die weitere Geschichte des Rabbinats in Cordoba. Es ist ihm also im wesentlichen um die Ereignisse zur Zeit Chasdai Ibn Schaprut's zu tun, der ja der Beschützer Mose's und seines Sohnes Chanoch war. Indem er aber seine Erzählung einleitet mit den Worten: וקודם לכן היתה סבה שנכרת חוקם של ישיבות, d. h., daß kurz vorher die Unterstützung der Jeschiboth aufgehört hat[2]), knüpft er doch spätestens an die Zeit Scheriras und Haîs an, um dann auch wieder am Ende dieses Berichtes zu sagen, daß alles dies zur Zeit Scheriras, um 4750 = 990, sich zugetragen habe[3]). Es gibt also ein Datum, das unmöglich mit der Blütezeit Mose's und Chanoch's zu vereinbaren ist.

[1]) Vgl. auch Poznański a. a. O., S. 187, Anm. 2.

[2]) Vgl. ed. Neubauer, S. 67.

[3]) Es ist jedoch zu bemerken, daß eine Handschrift des Sefer ha-Kabbala schon unmittelbar im Anschluß an das dort mit 941 angegebene Sterbedatum des Chananja, des Vaters Scheriras, von der Reise der vier Gelehrten spricht, diese aber aus einem arabischen Lande מארץ ישמעאל kommen läßt. Vgl. ed. Neubauer, S. 66, Anm. 10 und ferner J. Müller, die Responsen der spanischen Lehrer etc., Jahresbericht der Lehranstalt etc. Berlin 1889, S. 19. Indessen ist auch hieraus kein Schluß für die babylonische Herkunft der Gelehrten zu ziehen, da Abraham Ibn Daûd, selbst unter arabisch-islamitischem Einfluß lebend, nicht von einem Lande dieser Sphäre mit einer Bezeichnung, die den Gegensatz zu einer christlichen Gegend bildet, sprechen würde. Außerdem wird Babylonien nie ארץ ישמעאל, sondern בבל genannt.

Außerdem ist auch durch die Verschiedenheit der Zeit der Wirksamkeit der letzteren von der Schemarjas und Chuschiels, die auch erst um die Wende des ersten Jahrtausends und in den ersten Jahrzehnten des elften Jahrhunderts anzusetzen ist, die Einheitlichkeit des angeblichen Faktums vollständig in Frage gestellt.

Betrachten wir nun die Erzählung Ibn Daûd's von einer anderen Seite. Wir müßten daraus ein recht dunkles Bild von dem Stand der Gesetzeskenntnis der spanischen Juden gewinnen, indem der bisherige Dajjan, R. Nathan, eine Stelle im Traktat Joma erst durch eine Bemerkung des noch in Gefangenenkleidung in die Lehrhaussynagoge eingetretenen R. Mose richtig verstanden habe. Nach seiner durch. Nathans Verzichtleistung erfolgten Ernennung zum Dajjan seien Mose von allen Seiten Anfragen über zweifelhafte theoretische und praktische Probleme vorgelegt worden, und auch vom Maghreb aus, worunter also auch Kairuân zu verstehen ist, sei er von Fragestellern und Schülern in Anspruch genommen worden[1]).

Indessen ist auch diese Darstellung, wenngleich R. Mose selbst, wie aus seinen Responsen hervorgeht, sicher eine Autorität gewesen ist, in bezug auf den Stand der Kenntnisse der Juden in Spanien nicht den Tatsachen entsprechend, und selbst der Umstand, daß Ibn Daûd uns genau über das von dem Dajjan R. Nathan vorgetragene Thema zu unterrichten weiß, kann uns in betreff der Talmudkenntnisse der spanischen Glaubensgenossen zur damaligen Zeit nicht bestimmen, dies alles für glaubhaft anzunehmen. Wir haben es nämlich in Spanien mindestens in demselben Maße, wie in Italien, Nordafrika und Ägypten, mit einem, schon eine sehr geraume Zeit vor Moses etwaigem Eintreffen, bestehenden Zentrum jüdischer Geisteskultur zu tun. Es liegen uns darüber folgende Zeugnisse vor:

[1]) Vgl. ed. Neubauer, S. 68 Ende S. 69 ff.

1. Es wird des öfteren im Babli und Jeruschalmi einiger Gesetzeslehrer aus der südspanischen Stadt Carthagena Erwähnung getan[1]).

2. In einem bereits erwähnten, aus der Genisa stammenden Sendschreiben von Pumbadita nach Spanien, das sicher an Chasdai Ibn Schaprut gerichtet ist[2]), wird von einem schon seit talmudischer Zeit datierendem geistigen Austausch zwischen Babylonien und Spanien gesprochen und hierbei dieses Land als ein Sitz der Gesetzeskenntnis von jeher bezeichnet[3]).

3. Samuel Ibn Nagdela, auf den doch nach Conforte's Kore ha-Doroth die Erzählung von Mose's Auftreten als Gefangener zurückgehen soll[4]), spricht von Spanien als von einer Pflanzstätte des Thorastudiums vom Exil an bis zu seiner Zeit[5]).

Allen diesen Zeugnissen für die Bedeutung Spaniens in amoräischer Zeit ist, selbst wenn man Samuel Ibn Nagdela eine Vorliebe für das Heimatsland etwas zu gute hält, kein geringer Wert beizulegen.

Nun ist es wohl möglich, daß die lange Zeit des Druckes durch die Westgothen zunächst eine geistige Verkümmerung herbeigeführt haben dürfte. Soll aber der nachher durch die Araberherrschaft hervorgerufene Umschwung und der vom Kalifensitz in Bagdad aus gewiß auch nach Spanien

---

[1]) Vgl. Harkavy bei Rabbinowitz דברי ימי ישראל III, S. 403—404, Anm. 125 und Rabbinowitz' Note ebendort, S. 404—405.

[2]) Vgl. JQR. XVIII, S. 399 f. und Marx ebendort, S. 768; vgl. auch hierüber Jahrg. 55, S. 328—329.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 402, Z. 22—23: ולא עוד כי מימות עולם ועד עכשיו החכמה מצויה באספמיא, ferner Z. 25—27: וגם בכמה עתים היו שולחים אל אספמיא בשאלותיהם בימי חכמי הוראה אנשי משנה והיו משיבים וגם היו שואלים אותם.

[4]) Vgl. auch Marx a. a. O.

[5]) Vgl. Harkavy a. a. O. und in der Biographie Samuel Ibn Nagdela's, S. 2 u. S. 37: שבספרד מקום ריבוץ תורה היה מזמן ראשון ומגלות ירושלים עד עכשיו.

sich erstreckende lebhafte Verkehr ganz ohne Einfluß auf das geistige Leben der Juden in Spanien gewesen sein? In der Tat aber liegen uns schon aus der Blütezeit der Geonimperiode Belege für ein intensives Talmudstudium in Spanien vor. Eine alte Quelle will wissen, daß korrekte Talmudexemplare dort zuerst durch den im letzten Drittel des achten Jahrhunderts dahin verbannten Exilarchen Natronai ben Chabibai verbreitet wurden, der die Gemara aus dem Gedächtnis niedergeschrieben habe[1]), und seit dieser Zeit hat es wohl auch in Spanien alte, durch ihre Lesarten wertvolle Talmudcodices gegeben[2]).

Ein sicherlich von dem suranischen Gaon Natronai ben Hilai (853) herrührendes, nach dem ausschließlich von Juden bevölkerten Lucena gerichtetes Responsum spricht von den dortigen Fragestellern als von Männern, die große Thoragelehrte sind und es mit den gesetzlichen Normen sehr genau nehmen[3]). Auch Amram Gaon spricht in seinem, kurze Zeit darauf für Spanien verfaßten Siddur von den

---

[1]) Vgl. hierüber Lewy, Jahresber. a. a. O., S. 29 und zuletzt Schor, Einleitung zu Juda ben Barsillai's ס' העתים, S. XI und Poznański, Harkavy-Festschrift, S. 219, Anm. 1, der ausführt, daß unter מערב in der fraglichen Stelle des Scherirabriefes Spanien zu verstehen sei. Es ist aber bemerkenswert, daß auch Juda ben Barsillais Relation im Jezirakomm., S. 103, ebenso wie die im Ta'am S'kenim S. 55a von dem Gaon Natronai spricht, allerdings mit der richtigen LA. ספרד für צרפת, und, daß bei ihm, im Gegensatz zu der Wiedergabe im Ta'am S'kenim, in der Antwort Haîs dieser Punkt der Anfrage gar nicht berührt ist. Vgl. jetzt hiezu auch Ginzberg, Geonica I, S. 17—18, Anm. 2.

[2]) Vgl. Nachmani, Milchamoth a. a. O., wo er zuerst von den korrekten Talmudhandschriften aus Spanien und den Schulen Chuschiels und Chananaels spricht, dann aber nochmals bemerkt, daß er alte Lesearten in spanischen Talmudcodices zu Rate gezogen: וכן בנוסחאות ישנות של ספרד ראיתי.

[3]) Vgl. תשובות גאוני מזרח ומערב, ed. Müller, Nr. 26, S. 9a: תמה גדולה תמהנו בדבר זה, חכמים נדולים שכמותכם בעלי תורה מדקדקים בדבר הלכה. Es ist uns unverständlich, wie Müller in Responsen der spanischen Lehrer, S. 22, Note 9, hieraus auf eine Unwissenheit der

dortigen Bewohnern, mit Anwendung eines Midraschwortes als »voll von Thora und Pflichterfüllung, wie ein Granatapfel von Kernen«[1]).

Eine besondere Bedeutung hatte auch schon der um die Mitte des neunten Jahrhunderts aus Lucena nach Babylonien gekommene Eleasar ben Samuel, mit dem ehrenden Beinamen eines Alluf, der den Geonim über Münzen und Realien, soweit sie europäische Länder betrafen und sogar auch über Anans Gesetzbuch wertvolle Auskünfte gab, mit ihnen mannichfach korrespondierte, und von dem sie auch selbst Bescheide bringen[2]).

Aber nicht nur in dem ständig unter arabischer Herrschaft und somit ausschließlich unter dem, dem Judentum förderlichen islamitischen Einflusse stehenden südlichen Spanien, sondern auch in dem nordöstlichen mehr nach Südfrankreich neigenden Catalonien mit seiner Hauptstadt Barcelona, hat in der Mitte des neunten Jahrhunderts das Talmudstudium eifrige Pflege gefunden, wie wir aus einigen bekannten Responsen des Gaon Amram von Sura (856) ersehen[3]). In einem derselben wird den Gelehrten der genannten Stadt großes Lob gespendet[4]): eine in Ver-

spanischen Juden, selbst dieser, welche dem Studium des Gesetzes nicht ferne standen, schließen will, da hier doch nur einer Verwunderung Ausdruck verliehen wird. Auch kann keineswegs, wie Müller a. a. O. meint, das Responsum von Zemach, ebendort Nr. 83, S. 20a, mit dem obigen in Verbindung stehen, zumal, wie auch Müller dort Anm. 1, bemerkt, von einer den Karäern nahestehenden Ansicht gesprochen wird, die aber damals in Spanien noch nicht heimisch waren.

[1]) Vgl. Siddur, S. 5b, Z. 15—16.

[2]) Über Eleasar Alluf hat alles Notwendige zusammengestellt Poznański in Hakedem II, S. 98—99.

[3]) Vgl. die Gutachtensammlung, ed. Lyck, No. 56—57. Halevy's Ausführungen a. a. O., S. 131 betreffs des frühen Studiums des Jeruschalmi in Barcelona, nach No. 58 dieser Sammlung, erledigen sich durch den Nachweis von Ginzberg, Geonica I, S. 77, Anm. 2, daß dieses Responsum von Haî herrührt.

[4]) Vgl. Eingang d. No. 56 (S. 21a): . . . לכל רבנן ותלמידיהון יקרים ונכבדים ואהובים לפנינו.

bindung mit den vorher behandelten Fällen schwerwiegende Tatsache in jener Zeit der geonäischen Machtfülle, wo es noch nicht der mitunter etwas überschwänglichen Lobpreisungen, wie in den späteren Zeiten des Verfalls, behufs Erlangung von Spenden, bedurfte. Wir wissen auch ferner, daß Spanien gleichfalls Anteil hatte an der zweiten Rezension der Halachoth Gedoloth, zusammen mit dem ihm geographisch und geistig nahestehenden Kairuân, und dieser sogar die Bezeichnung der spanischen „הלכות גדולות של אספמיא" beigelegt wurde[1]).

Besonders aber blühte das Talmudstudium in Cordoba unter dem Einfluß des großen Mäcen Chasdai Ibn Schaprut, der dort das erste große Lehrhaus gegründet hat, sodaß in dem bereits mehrfach erwähnten Sendschreiben aus Pumbadita dorthin vom Jahre 953 von den Cordobanern gesagt wird[2]), daß sie durch ihre Thorakenntnis weit und breit sich einen Namen gemacht haben[3]), eine Bemerkung, die, selbst wenn wir in ihr eine captatio benevolentiae

---

[1]) Vgl. Epstein in Hagoren III, S. 72. Vielleicht ist es nicht zu gewagt, anzunehmen, daß der in dieser Rezension der Halachoth Gedoloth (ed. Hildesheimer, S. 230 Afg.) genannte ר' יעקב בן חביב ein spanischer Lehrer und Abkömmling des in Spanien verbliebenen Exilarchen Natronai b. Chabibai ist, welcher Name alsdann die aramäische Endung abgeschleift hat. In ihm aber auch den ebendort, S. 473 genannten ראש ישיבה zu sehen, wie Epstein, a. a. O., S. 73 meint, erscheint mir nicht begründet.

[2]) Daß das Schreiben an Chasdai gerichtet ist, hat Marx mit Recht, a. a. O., S. 768 erschlossen. Es spricht hierfür auch die Stelle in dem Sendschreiben, S. 402 Ende, wo der Empfänger als Beschützer der Gelehrten und ihrer Schüler außerordentlich gepriesen wird. Wenn in Cordoba erst um diese Zeit, — wie Roderich de Castro bei Graetz V[3], S. 470 bemerkt — ein Lehrhaus entstand, so liegt es daran, daß erst unter Abdurrahmans' Herrschaft und Chasdai's Wesirat sich dort mehr Juden ansiedelten. Vgl. auch Harkavy, a. a. O., S. 39, Anm. 7.

[3]) Vgl. JQR., a. a. O., S. 402, Z. 11—12: ואנשי מקומך נקובי שם בחכמה ויצא לכם שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ.

behufs Empfanges reichlicherer Spenden sehen wollten, doch immerhin von einiger Bedeutung ist.

Wir kommen nun nach dieser allgemeinen Übersicht zu dem Verhältnis zwischen Spanien und den einzelnen Geonim und einigen besonders genannten Gelehrten dieses Landes. Sie standen vor allem in Verbindung mit Natronai ben Hilai, den sie um die Zusammenstellung der täglich zu sprechenden hundert Benediktionen ersuchten, wobei ein Gelehrter, Namens Joseph aus Lucena, den der Gaon »die Leuchte unserer Augen« nennt, der Vermittler war[1]). Dieses erst in letzter Zeit wieder aufgefundene Responsum[2]), war begleitet von einer weiteren Anzahl von Bescheiden des rituellen und juristischen Gebietes, wobei auch eines bereits verstorbenen R. Pinchas[3]) gedacht wird, der eine Einrichtung getroffen hat, wonach am letzten Tage des Peßachfestes von jeder Familie Mehl entnommen werden soll zur Bereitung von Mazzot für den alle Gehöfte verbindenden 'Erub, eine Bestimmung, die der Gaon sehr lobt.

Ebenso innig war ihr Verhältnis zu Amram ben Scheschna von Sura, der auch auf Ansuchen des beim Gaon und der Jeschiba hochgeschätzten Isaak ben Simon seinen berühmten Siddur zusammengestellt hat[4]), in dem auch der

---

[1]) Vgl. Siddur des Amram Gaon, S. 1a Ende der Einleitung.

[2]) Jetzt veröffentlicht von Ginzberg, Geonica II, S. 114—117 (JQR. XIX, S. 264—267),

[3]) Vgl. a. a. O., S. 271, Z. 21 fgg. Hier wird dies im Gegensatz zu dem in Sura üblichem Brauch, es in den Mittelfeiertagen zu tun berichtet. Hierdurch und durch die Wendung ומה שהיתקין לכם Z. 22 ist die Annahme von Ginzberg, a. a. O., S. 113, daß hier der mit dem im Jalkut Numeri No. 736 aufgenommenen Midrasch Espha in Verbindung stehende R. Pinchas gemeint sei, ausgeschlossen, da es sich hier sicher um einen in Spanien heimischen Gelehrten handelt.

[4]) Vgl. Siddur, Anfang: לרבינו יצחק בריה דמרנא ורבנא שמעון חביב ויקר ונכבד עלינו ועל ישיבה כלה. Zu diesem Werk vergleiche jetzt die Studie von Marx: Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram, I, Die handschriftliche Überlieferung, nebst הוספות ותיקונים לסדר ר' עמרם גאון.

spanische Ritus berücksichtigt wird[1]). Zu den spanischen Gelehrten, die mit diesem Gaon in Verbindung standen, ist auch ein Meir ben Joseph zu zählen[2]), in dem wir wohl sicher einen Sohn des obengenannten Joseph erkennen, auf dessen Veranlassung Natronai ben Hilai die 100 Benediktionen zusammengestellt hatte.

Von suranischen Geonim, an welche aus Spanien Anfragen kamen, werden ferner genannt Zadok und Nachschon[3]).

Von pumbaditanischen Geonim kommen hierbei in Betracht: Paltoj (841—857). mit dem schon Eleasar Alluf aus Lucena in Verbindung stand[4]), und an den man das Ersuchen gerichtet hatte, »ihnen den Talmud niederzuschreiben«[5]), und ferner dessen Sohn Zemach, an den von Spanien aus so viele Anfragen gerichtet wurden, »daß so und so viele Esel die Last nicht tragen könnten«[6]). Dann fand eine Unterbrechung statt bis zur Zeit Juda's, des Groß-

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei Harkavy a. a. O. und Siddur S. 42a, Z. 19. Hinzuzufügen ist jetzt noch Siddur 46a, Z. 5 v. unt., wo nach Marx a. a. O. hebr. Abtlg., S. 27 zu ergänzen ist: ונהגו בספרד לומר אוחילה לאל.

[2]) Vgl. Ginzberg, Geonica II, S. 326, wo die Fassung des Responsums vollständig der der sonstigen, von Amram nach Spanien gerichteten Bescheide entspricht.

[3]) Vgl. JQR. a. a. O., S. 403 Afg.

[4]) Vgl. Poznański, Hakedem II, a. a. O.

[5]) Vgl. JQR. a. a. O., S. 402, Z. 5—6 v. unt.: וסוף ביתי אדוננו מרנא ורבנא פלטוי ראש הישיבה זיל שלחו לכתב להם תלמוד ופתרונו וצוה וכתבו להם. Es kann sich hier aber wohl nur um korrektere Talmudexemplare oder Anfragen wegen Lesarten handeln. Vgl. Poznański in Harkavy-Festschrift, S. 219, Anm. 1 und Ginzberg, Geonica I, S. 17—18, Anm. 2.

[6]) Vgl. JQR. a. a. O. Z. 3—4 v. unt. Ob der in dem Bescheide Paltojs, Scha'are Zedek IV, 4, No. 40 (S. 63b) erwähnte Brauch der בני מערבא sich auf Maghreb, d. h. eventuell auch auf Spanien bezieht, da in den beiden vorhergehenden Responsen die Palästinenser ausdrücklich als בני ארץ ישראל bezeichnet wurden?

vaters von Scherira (905—917). Als letzter Gaon wird uns Kohen Zedek genannt, der 935 starb[1]).

Diese letzte Zusammenstellung entnehmen wir dem mehrfach erwähnten, vom Jahre 953 datierten Schreiben an Chasdai Ibn Schaprut, in dem über das gänzliche Ausbleiben von Anfragen und Geldsendungen in beweglichen Worten geklagt wird, und dem sich inhaltlich zum Teil der von Nehemja, dem Sohne Kohen-Zedek's, im Jahre 962 nach Spanien gesandte Bittbrief anschließt[2]).

Wir haben nun gefunden daß:

1) deutliche Anzeichen für eine Blüte des Talmudstudiums in Spanien noch zur Zeit des Höhepunktes der Geonimperiode vorhanden sind, was doch eine gewisse größere Kenntnis des Gemaratextes zur Voraussetzung hat, und

2) noch ungefähr bis zum Jahre 930, allerdings nach einer Unterbrechung von ca. 25—30 Jahren, ein intimer Verkehr mit den Geonim, und besonders in letzter Zeit mit denen von Pumbadita bestanden hat.

Wenn nun zwei solcher Faktoren zusammenwirken, so führt uns dies zu der Erkenntnis, daß eben durch eigenes Streben, wie durch jahrhundertelange Belehrung von Babylonien aus die Thorakenntnis in Spanien in jeder Hinsicht einen solchen Aufschwung genommen hatte, daß man dort um die Mitte des zehnten Jahrhunderts auf eigenen Füßen stehen und der ständigen Befragung der babylonischen Hochschulen entraten konnte. Hiermit hängt es auch zusammen, daß die sonst den Anfragen beigefügten Spenden allmählich aufhörten, so daß die

[1]) Vgl. JQR. a. a. O., Z. 8 fgg.

[2]) Vgl. JQR. XIX, S. 104—106. Daß auch dieses Schreiben nach Spanien gerichtet ist, geht daraus hervor, daß in ihm dieselben Männer wie in JQR. a. a. O., nämlich die Söhne, resp. Nachkommen Ahrons, als Vertrauensmänner genannt werden. Vgl. JQR. XVIII, S. 204, Z. 18—20 mit XIX, S. 106, Z. 16.

letzte im Jahre 951 einging[1]). Hierzu kommt noch, daß schon in dem vom Jahre 953 datierenden Sendschreiben, also zwei Jahre vor dem eventuellen Eintreffen Moses in Cordoba als Gefangener, das man nach dem Stattfinden von Ibn Rumâhis' Raubzug nur um das Jahr 955 ansetzen könnte[2]), die Juden jener Stadt als sehr gelehrt geschildert werden. Dann aber verstärkt sich dieser Eindruck noch durch den Bittbrief Nehemjas vom Jahre 962, in dem geradezu um Anerkennung der Gelehrsamkeit des geonäischen Schreibers gebeten wird, in dem aber nicht ein Wort von einer verunglückten Aussendung von Boten gesprochen ist und eine erst durch einen babylonischen Gelehrten den Juden Spanies zu teil gewordenen Erschließung der Quelle einer intensiven Belehrung in keiner Weise sich angedeutet findet: wiederum ein nicht abzuweisendes argumentum e silentio. Danach entfällt auch jede historische Berechtigung der Erzählung Ibn Daûd's, daß der Kalif mit R. Moses Auftreten sich deswegen gefreut habe, weil nun die Juden seines Reiches nicht mehr in geistiger Beziehung nach dem Irâk gravitieren würden, da schon seit fast einem Menschenalter die Hochschulen dort nicht mehr durch Anfragen in Anspruch genommen worden waren.

Auch die Bemerkung, daß man aus dem Maghreb, wo doch die Verbindung mit den Geonim noch bis in das 11. Jahrhundert hinein dauerte, sich an R. Mose mit Anfragen gewendet habe, entbehrt jeder literarhistorischen Begründung. Ganz besonders aber muß die Erzählung von der so romantischen Szene in der Beth-ha-Midrasch-Synagoge zu Cordoba an Wert einbüßen, wie sie schon Halevy auf ihr richtiges Maß zurückgeführt hat[3]). Ohnehin

[1]) Vgl. JQR. XVIII, S. 402, Z. 13–14 ומשתי שנים באה נדבתכם לישיבות.

[2]) Vgl. Marx ZHB. XIII, a. a. O.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 303—304, wo auch richtig die Verbindung des R. Moses mit dem c. 948 gegründeten Lehrhaus in Castro's Bericht bestritten wird.

hat ja Ibn Daûd selbst seine Schilderung dadurch eingeschränkt, daß er den damaligen Juden Spaniens die Fähigkeit zuerkennt, in dem, was sie wußten, in diskussiver Weise zu forschen[1]). Wie aber läßt sich eine Vertiefung von Problemen denken, ohne daß durch positive Kenntnisse ein genügender Vorrat von solchen vorhanden ist? Wahrlich eine merkwürdige und widerspruchsvolle Angabe!

Einen, meiner Ansicht nach, stichhaltigen Beweis gegen die Angabe, daß erst durch R. Mose tiefere Talmudkenntnisse nach Spanien verpflanzt worden sind, haben wir in Ibn Daûd's Bericht über Joseph Ibn Abitur[2]). Dieser wird zuerst als Schüler von Moses bezeichnet, dann aber wird berichtet, daß er dem Herrscher Alhakim den ganzen Talmud in arabischer Sprache zugänglich gemacht[3]), und, gestützt auf »seine Größe und bedeutenden Kenntnisse«, Chanoch nicht als Nachfolger Mose's anerkannt habe. Wir müssen demnach annehmen, daß er noch bei Lebzeiten des R. Moses sein Werk verfaßt habe, mit dem er sich die Gunst des Herrschers erworben, um, darauf pochend, das Rabbinat von Cordoba zu beanspruchen. Wie aber kann, wenn erst der eingewanderte Lehrer eindringende Kennt-

[1]) Vgl. ed. Neubauer, S. 68, Z. 13–14: ואעפ"י כן באותו מעט שהיו יודעין היו עושין מדרש ומפרשים ועולים ויורדים. Es ist merkwürdig, daß hier von der Lehrweise der spanischen Juden ebenso der Ausdruck מדרש gebraucht wird, wie in Scheriras Schreiben nach Ägypten, Saadyana XLV, S. 120, II b, Z. 5 und XLVI, S. 124, Z. 84: מדרש קבוע, ferner in Chuschiels Brief an Schemarja, JQR. XI, S. 647, Z. 11: ישיבתו קבע עלי מדרש, und in der Achimaazchronik, S. 114 ומדרשות קבועים.

[2]) Vgl. ed. Neubauer, S. 69.

[3]) Über den von Ibn Daûd dort gebrauchten Ausdruck פירש את כל התלמוד. vgl. Müller a. a. O., S. 22, Anm. K. und Brann, Monatsschrift 1900, S. 284. Bei dieser Gelegenheit sei auch die versehentliche Bemerkung Steinschneider's, Arab. Literatur d. Juden, § 73, S. 117 berichtigt, daß Ibn Abitur dem Josia ha-Kohen die Fehler in seinem aramäischen Brief gerügt habe, während es sich gerade umgekehrt verhält.

nisse des Talmuds verbreitet haben soll, sein Schüler in verhältnißmäßig kurzer Zeit den ganzen Talmud in arabischer Sprache einem Nichtjuden verständlich zu machen in der Lage gewesen sein, ein Unternehmen, dessen große Schwierigkeit jedem Eingeweihten einleuchtend sein dürfte?! Es ist dies ein wohl zu beachtender Widerspruch in Ibn Daûds Darstellung.

Was nun die Responsen des R. Mose betrifft, so finden wir in ihnen keinerlei Anhalt für eine Beziehung zu den Geonim, und, wenn sie auch wohl einige Anklänge an den Stil geonäischer Bescheide aufweisen, was Müller als Beleg für den babylonischen Ursprung unseres Gelehrten gelten lassen will[1]), so bemerken wir andererseits, daß er bei Erteilung von Bescheiden sich der Wendung כך נראה לפי עניות דעתי bedient[2]), ein Ausdruck der Bescheidenheit, den wir nur bei nichtbabylonischen Autoritäten nachweisen können[3]), während ein direkt von den Geonim herkommender Lehrer ihn gewiß nicht angewendet hätte. Zudem können wir feststellen, daß die Responsen Moses und des in Spanien eingeborenen Ibn Abitur fast ganz dasselbe Gepräge tragen und vielfach die gleichen Ausdrücke aufweisen[4]), wobei noch zu erwägen ist, daß wir guten Grund haben, letzteren schon als zu Moses Zeit selbständig wirkend anzusetzen.

Wir können demnach auf Grund unserer Ausführungen weder der Behauptung Graetzens, daß R. Mose babylonischen

---

[1]) Vgl. Responsen der spanischen Lehrer, s. 19, Anm. 6.

[2]) Vgl. Scha'are Zedek IV, 1, No. 9 (S. 30a) und תשובות נאוני מזרח ומערב No. 211 (S. 58a).

[3]) Vgl. z. B. in letzterer Sammlung das aus Fostât ergangene Responsum No. 172 (S. 42b).

[4]) Man vergleiche die von Müller a. a. O. behandelten Bescheide Ibn Abiturs mit den ebendort S. 19, Anm. c gegebenen Zitaten. Bemerkt sei aber, daß wir in einem Responsum Ibn Abiturs in Scha'are Zedek III, 1, No. 29 (S. 46) den Ausdruck finden: ושנרו ממתיבתא קדושה, was also auf eine Vertrautheit mit der geonäischen Responsenliteratur hinweist.

Ursprunges sei, noch der noch bis in die letzte Zeit hinein herrschenden Annahme, daß erst von ihm den Spaniern das Licht des eigentlichen Talmudstudiums entzündet worden sei, irgend eine Berechtigung zuerkennen. Auch der Versuch Israel Lewys in seiner meisterhaften Skizze von der Entwicklung des jüdischen Lehrhauses, die Richtigkeit der von Ibn Daûd erzählten Vorgänge dadurch zu retten, daß er sie in die Zeit etwa Samuels ben Chofni, des letzten Gaon von Sura, verlegt[1]), muß — bei aller Wertschätzung dieses hochverdienten Forschers — als nicht haltbar angesehen werden. Dagegen spricht der zu große Zeitunterschied zwischen der historisch beglaubigten Blütezeit Moses, Chanochs und Ibn Abiturs und der erst in die ersten Jahrzehnte des elften Jahrhunders fallenden Wirksamkeit Samuel ben Chofnis[2]).

Es wäre nun die Frage zu erwägen, von welcher Herkunft R. Mose gewesen wäre, da wir ihn nicht als Babylonier anzuerkennen in der Lage sind. Halevy versucht es, Italien als seine Heimat zu bestimmen[3]), wie er es außer für Chuschiel, auch für Schemarja annimmt. Jedoch vermögen wir auf Grund des einzigen von ihm gebrachten Beleges aus der Relation Isaak Ibn Ghajats über den Ritus des Mussafgebetes des Neujahrsfestes nicht seiner Ansicht zuzustimmen, da der von ihm behauptete Zusammenhang des von Ascher ben Jechiel angeführten deutschen Ritus gerade mit einem italienischen ohne jede sichere Grundlage ist[4]). Sofern wir nun durchaus für R. Mose einen

[1]) Vgl. Jahresbericht, Breslau 1905, S. 30.

[2]) Anch betreffs Schemarjas ergibt sich dieselbe chronologische Unmöglichkeit, da in dem oben besprochenen Schreiben Samuel b. Chofnis betreffs Schemarjas Sohnes Elchanan, dieser schon als längere Zeit vorher wirkend erscheint.

[3]) Vgl. Doroth Harischonim a. a. O., S. 287.

[4]) Vgl. a. a. O, S. 288. Es muß nicht ohne Weiteres jeder deutsche Brauch auf italienischen Ursprung zurückgeführt werden, nach den bekannten Gleichungen: Deutschland=Italien=Palästina und

außerspanischen Ursprung annehmen sollten, müssen wir offen gestehen, daß uns derselbe, vorbehaltlich weiterer Enthüllungen, dunkel ist. Indessen möchten wir auf Grund unserer Darlegungen von der stufenmäßigen Entwickelung des Talmudstudiums in Spanien und seiner Blüte in Cordoba noch vor 955, den anderen Vermutungen über Moses Heimat zum mindesten die Frage entgegenstellen, ob nicht mit ebenso gutem Grunde als solche Spanien selbst angesehen werden könne?

Nach allen diesen Ausführungen dürfte die Frage nach dem Namen des etwaigen vierten Sendboten resp. Gelehrten als überflüssig erscheinen, zumal Abraham Ibn Daûd selbst ihn nicht mehr zu wissen vorgibt. Graetzens ziemlich sichere Behauptung, daß es der bekannte Chronist aus der Zeit Saadia's, Nathan Hababli, gewesen sei, ist längst widerlegt[1]). Auch Lewy's Ansicht, daß der vierte Bote »sich mit den eingezogenen Geldern nach Babylonien zurückbegeben habe und darum im Abendland weniger bekannt gewesen sei«[2]), ist nicht haltbar, da in diesem Fall nicht die wiederholten Klagen um gänzliche Vernachlässigung der Hochschulen nach den verschiedenen Gegenden hin gerichtet worden wären, wie es aus unserer obigen Zusammenstellung hervorgeht. Ebenso wenig ist Halevy beizustimmen, wenn er meint, daß der vierte Bote Chanoch gewesen sei,

Spanien-Kairuân = Babylonien. Denn wir finden beispielsweise bei Amram, Siddur, S. 5b, den Brauch der spanischen Juden mit dem der קהלות אשכנז zusammengestellt, wenn auch, laut brieflicher Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Berliner, diese Stelle eine Interpolation sein sollte; andrerseits fehlt es auch nicht an Beziehungen zwischen Spanien und Italien gerade in der spätgeonäischen Zeit, wie die auch in letzterem Lande verbreitete Rezension der אספמיא של הלכות גדולות beweist. Zur Sache selbst vergleiche jetzt das Responsum von Haî in Geonica II, S. 47.

[1]) Vgl. meine Bemerkungen zur vierten Auflage von Graetz Bd. V, S. 541, Anm. 1 und S. 543, Anm. 1.

[2]) Vgl. Jahresbericht, Breslau, a. a. O., S. 31.

da sich dies, von allem anderen abgesehen, nicht mit der ihm von Ibn Daûd beigelegten Bezeichnung als נער »Knabe« vereinbaren läßt, trotz aller von dem genannten Gelehrten angewandten Dialektik.

5. Endergebnis.

Kommen wir nun noch einmal auf den ganzen Bericht Ibn Daûd's zurück, so müssen wir diesen als mit gewichtigen, inneren Widersprüchen behaftet ansehen, wozu nicht zum mindesten das Versagen seiner Kenntnisse betreffs des vierten Gelehrten zu rechnen ist. Jedenfalls dürfen wir annehmen, daß ihm sichere Quellen nicht vorgelegen haben. Seine Erzählung dürfte vielmehr nur aus einer schon einige Zeit vor ihm stattgefundenen Konfundierung verschiedener Angaben entstanden sein. Zu einem Körnchen von Wahrheit, das jedenfalls in der Nachricht über den Raubzug des maurischen Admirals Ibn Rumâhis enthalten ist, hat sich eine große Masse von Dichtung hinzugesellt. Der bestechendste, weil romantischste Zug der Erzählung, betreffs Mose ben Chanochs, hat durch jenes tatsächliche Ereignis eine Hülle von Wirklichkeit erhalten, deren wir sie aber mit Rücksicht auf die wirklichen literarischen Verhältnisse in Spanien entkleiden müssen. In bezug auf den Bericht von Moses Gefangennahme können wir, nachdem sich der von dem gleichen Schicksal Schemarjas und Chuschiels als unhaltbar erwiesen hat, das talmudische Wort ערות שבטלה מקצתה בטלה כלה anwenden, und die ergreifende Szene von dem freiwilligen Tod der Frau dieses Gelehrten dürfte nur eine Reminiszenz des ähnlichen, in Babli Gittin 57 b berichteten Vorganges sein[2]). Beutezüge, wie der des maurischen Admirals, wobei Juden zu Gefangenen gemacht wurden, haben jedenfalls öfters stattgefunden, wie wir auch aus dem oben erwähnten[3]), ungefähr auch

[1]) Vgl. Doroth Harischonim a. a. O., S. 299—300.

[2]) Auch dort, wird wie hier, auf Ps. 68, 23 angespielt.

[3]) Vgl. oben S. 75.

aus der Mitte des 10. Jahrhunderts von Kairuân aus ergangenen Bittschreiben behufs Auslösung gefangener Glaubensgenossen ersehen. An solche Begebnisse anknüpfend, hat man vielleicht um Mose und seinen Sohn Chanoch den Glorienschein des Märtyrertums und harter Schicksalsprüfungen weben wollen, um auf diese Weise ihre Bedeutung gegenüber dem anderen Prätendenten um das Rabbinat von Cordoba zu erhöhen und ganz besonders, um die ihnen vom Kalifen zugewendete Gunst mit einem politischen, in der Eifersucht auf das Kalifat in Bagdad wurzelnden Grunde zu erklären. Eine solche, ihm auf indirektem Wege zugegangene Darstellung hat nun der c. 200 Jahre nach jenem angeblichen Faktum sein Sefer ha-Kabbala verfassende Ibn Daûd seiner ohnehin nicht immer zuverlässigen Chronik — man denke nur an seine, die Tatsachen umkehrenden Angaben betreffs der Geonim beider Hochschulen[1]) — nicht gerade in geschickter Weise, wie bereits oben bemerkt, einverleibt. Außerdem haben wohl auch die im zehnten Jahrhundert zwischen Egypten, Kairuân, Spanien und Italien bestehenden Beziehungen und auch die Kunde von Chuschiels Auswanderung von Unteritalien nach Nordafrika die Bildung der Legende wesentlich erleichtert und herbeigeführt.

Wir vermögen immerhin, nach allen diesen Darlegungen, die Entstehung von Ibn Daûds Bericht nur vermutungsweise zu erklären und müssen gestehen, daß wir diesem gegenüber höchstens ein non liquet aussprechen können. Dafür aber glauben wir als sichere Resultate unserer Ausführungen folgendes aufstellen zu können:

1. Schemarja kann nicht als Gefangener betrachtet werden; er gehört vielmehr einer, wenigstens seit einem Geschlechte in Egypten ansässigen Familie an. Er wie auch sein, allerdings später mit großen Ambitionen auftretender Sohn Elchanan hatten eine große Bedeutung

[1]) Vgl. hierüber jetzt Epstein in der Harkavy-Festschrift, S. 172—173.

sowohl gegenüber der babylonischen Hochschule wie der palästinensischen Akademie. Die ihnen von Pumbadita gezollte Anerkennung beweist, zu welcher hohen Blüte damals schon die in Egypten bestehende Schule gelangt war.

2. Chuschiel hat freiwillig, ohne als Gefangener verschleppt zu werden, sein Vaterland, als das wir mit Sicherheit Unteritalien ansehen können, verlassen, um Schemarja, zu dem er in persönlichen Beziehungen stand, zu besuchen, wobei er in Kairuân aufgehalten wurde. Dorthin, wo schon seit fast eineinhalb Jahrhunderten das Thorastudium eifrig und erfolgreich betrieben wurde, hat er aus seiner Heimat, die gleichfalls schon lange vorher eine Pflegestätte der Lehre war, eine neue Art der Forschung, und besonders die dort traditionelle Berücksichtigung des Jeruschalmi, und somit eine wesentliche Befruchtung der Talmudauslegung, verpflanzt.

3. In Spanien, einem alten Kulturzentrum aus der amoräischen Zeit, können wir schon mindestens ein Jahrhundert vor Mose ben Chanochs Auftreten ein allmählich sich steigerndes, extensives und intensives Talmudstudium wahrnehmen, so daß wir den angeblichen Gefangenen keineswegs als über das Maß der Kenntnisse der spanischen Gelehrten jener Zeit, wie z. B. Ibn Abiturs hinausragend zu betrachten genötigt sind.

4. In den verschiedenen Ländern der Diaspora hat also schon seit dem neunten Jahrhundert ein mehr oder weniger von Babylonien aus beeinflußtes höheres Studium der Lehre sich entfaltet, wobei wir in äußerlicher Hinsicht für Egypten, Süditalien und Spanien die gleichmäßige Bezeichnung מרש feststellen können, und, was die Materie selbst betrifft, in Nordafrika, Süditalien und Spanien einer gleichen Bearbeitung eines der wichtigsten geonäischen Werke, der Halachoth Gedoloth, begegnen.

Ist nun nach unseren Ausführungen die bisher übliche Anschauung von einem Walten der Vorsehung betreffs der Verpflanzung des eindringenden Talmudstudiums durch Sendboten, sei es aus Babylonien, sei es aus Unteritalien, nicht mehr aufrecht zu erhalten, so können wir andererseits doch das Walten der göttlichen Leitung Israels bewundern, die in die Geister und Herzen des in der Diaspora lebenden Volkes den Sinn für eine eingehende und liebevolle Beschäftigung mit dem Talmud gelegt und somit die Keime für den nachmals in Süd- und Mitteleuropa, wie in Nordafrika, erstarkenden Lebensbaum der Lehre schon längere Zeit vorher in den empfänglichen Boden gesenkt hat. Wenn auch der in dem geonäischen Zeitalter unserem Volk verliehene äußere »Stolz Jacob's« den veränderten Zeiten weichen mußte, so hat das »rabbinische Judentum«, vielfach unter schwierigen Verhältnissen sich selbst den Quell der Lehre erschließend, bereits seit einer längeren Zeit, teilweise auch ohne direkte geonäische Unterstützung, wie in Süditalien, seine fernere, segensreiche und für die Erhaltung unserer Gemeinschaft durchaus unentbehrliche Wirksamkeit vorbereitet: ein deutliches Zeichen von Israel's unerschütterlicher Lebenskraft, die aber lediglich ihre Wurzeln in der Erhaltung und Fortpflanzung der früher und auch jetzt noch so viel angefochtenen »rabbinischen Tradition« hatte.

*

Besprechungen.

Guttmann, Jacob, **Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomo Israeli.** München, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1911. 70 S.

Der Verfasser ist mit seiner Darstellung der philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli einem wirklichen Bedürfnis auf religionsphilosophischem Gebiet entgegengekommen. Er hat sich dieser Aufgabe mit einer Klarheit und Meisterschaft entledigt, die nur derjenige zu würdigen weiß, der sich schon einmal mit den verunstalteten und meist verstümmelten Texten einer schwerfälligen Übersetzung herumgequält hat und nun alles hübsch geordnet und gut beleuchtet vor sich sieht. Wenn auch Isaak Israeli nicht viel mehr als ein philosophischer Kompilator ist, so verdient er doch immerhin eine eingehende Behandlung. Er hat sich in der Geschichte der Medizin einen ehrenvollen Namen erworben, er gehört zu den ältesten jüdischen Autoren des Mittelalters, von denen sich philosophische Schriften erhalten haben. Da seine Lebenszeit sich von ca. 895—940 erstreckt, gewinnt er noch dadurch an besonderem Interesse, daß er das geistige Milieu zum Teil charakterisiert, auf welchem sein jüngerer Zeitgenosse und Landsmann, Saadjah, der Schöpfer der jüdischen Religionsphilosophie, hervorgegangen ist. Den Blick diesem Interesse zugeneigt, behandelt Guttmann, jedoch mit aller wünschenswerten Gründlichkeit, die philosophischen Lehren des alten Mediziners. Zunächst wird das ganze vorhandene Material erörtert. Isaak I. hat alle seine Arbeiten arabisch abgefaßt; auf uns sind sie indessen nur noch in hebräischen und lateinischen Übersetzungen gekommen, die keinesfalls als Meisterstücke der Übersetzungskunst gelten können. Guttmann hat die hebräischen Übersetzungen zu Grunde gelegt, deren Text meist verwahrlost ist, vergleicht damit die nicht leicht zugängliche lateinische Übertragung, die wahrscheinlich von Gerhard von Cremona herrührt (Omnia opera Ysaac Lugduni 1515) und sucht aus beiden, wo er es braucht, den richtigen Text herauszudestillieren.

Man darf von Isaak I. keine originellen Ideen erwarten, er hat auch seine philosophischen Anschauungen nicht in einem streng logischen Zusammenhang dargestellt. Seine Schriften machen zumeist den Eindruck fragmentarischer Kompilationen, bei denen der ärztliche Lehrgang des Verfassers, zu dem sicherlich ein philosophischer

Kursus gehörte, nicht ohne Einfluß war; vielleicht waren es anspruchslose Gelegenheitsschriften, auf Wunsch eines hochstehenden Gönners entstanden und daher für die Kenntnis des philosophischen Standes jener Zeit besonders bedeutsam. Bevor der Verfasser an die Darlegung des inneren Gehaltes der philosophischen Lehren herantritt, gibt er im ersten Abschnitt die äußeren Daten in Bezug auf die Schriften und Lebensschicksale Isaaks. Sie sind wohl bereits ausführlich von Steinschneider »Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters« S. 388 erörtet, aber sie werden hier deutlicher und übersichtlicher zusammengefaßt, wobei die Geneigtheit vorhanden ist, dem Büchlein מנהג הרופאים oder מוסר die Autorschaft Isaaks abzusprechen (S. 7, Anm. 1). In demselben Kapitel wird auch auf die Quellen, aus denen Isaak geschöpft hat, und auf die Einwirkungen, die er auf spätere Philosophen geübt hat, eingegangen. Die vorsokratischen Philosophen, Plato und Aristoteles, hat Isaak aus arabischen Übersetzungen, soweit solche damals vorhanden waren, kennen gelernt, wahrscheinlich hat er sogar nur sekundäre Quellen benutzt. Selbst in der arabischen Literatur scheint das letztere der Fall gewesen zu sein, da er den Ibrahim Ibn Natztzam als Anhänger der Atomenlehre bezeichnet, während ihn Schahrastani als Gegner der Atomistiker anführt und er die Mutaziliten mit den Mutakalimun zu verwechseln scheint (S. 27). Das Kapitel schließt mit dem Nachweis, daß Isaak für die jüdische Religionsphilosophie bedeutungslos ist, und daß er von jüdischen Autoren sehr wenig angeführt wird, sich dagegen auch bei einigen Scholastikern genannt findet und namentlich von Vincenz von Beauvais benutzt ist, allerdings, wo es sich um medizinische Dinge handelt.

In den weiteren sechs Abschnitten werden die philosophischen Lehren Isaaks behandelt. Die überaus dunkle und spröde Materie wird durch geschickte Auswahl der leitenden Gesichtspunkte in helles Licht gesetzt; als solche werden dem »Buch der Definitionen« entsprechend herausgehoben: Begriffsbestimmung der Philosophie, — Die Schöpfung und Entstehung der Dinge, — Die Intelligenz, — Die Seele, — Die Sphäre, — Die Elemente. Man braucht nur die ersten Blätter des »Buches der Definitionen« (Festschrift Steinschneider, hebr. Teil, S. 132)[1]) aufzuschlagen und zu lesen daß es eine geistige Materie gibt, daß das höhere Sein die Grundlage des niederen Seins bildet und zu ihm sich abschattet, um daran zu

[1]) Bemerkenswert ist, daß der hebräische Übersetzer »Begriffsbestimmung« mit תכלית übersetzt, was sonst in der philosophischen Terminologie der Übersetzungsliteratur ganz ungewöhnlich ist.

erkennen, daß man hier neuplatonische Spuren vor sich hat; aus den vorliegenden Ausführungen jedoch geht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor, daß Isaak Isr. ganz und gar auf dem Boden des Neuplatonismus steht. Nimmt man noch hinzu, daß, wie Steinschneider, Hebr. Bibliogr. II, 91 f., vermutet, Juden an der Enzyklopädie der »lauteren Brüder« mitgearbeitet hätten, so ergibt sich, daß die ältesten jüdischen Philosophen Neuplatoniker gewesen sind. Man braucht sich nicht mehr darüber zu verwundern, wie innerhalb des Judentums plötzlich ein so hoch entwickeltes System des Neuplatonismus erstehen konnte, wie das des Salomo Ibn Gabirol. Es scheint auch demnach, daß Saadjah bei der philosophischen Begründung des Judentums mit vollem Bewußtsein die neuplatonische Gedankenrichtung abgelehnt und auf den Kalam zurückgegriffen hat. Zu solchen Betrachtungen und Untersuchungen regt die wertvolle und gründliche Schrift Guttmans an. Sie hat die philosophischen Lehren des Isaak Israeli allererst unserem Verständnis erschlossen und dadurch ein neues, unverhofftes Licht auf die philosophischen Anfänge des jüdischen Mittelalters geworfen. Daß sie klar und faßlich und angenehm geschrieben ist, gehört nicht zu den geringsten ihrer Vorzüge.

Posen. Philipp Bloch.

★

Philippson Ludwig, **Gesammelte Abhandlungen.** Leipzig, Buchhandlung Gustav Fock. VIII u. 1911. Bd. I, 391 S., Bd II, 486 S. 8.

Eine würdige Festgabe zu dem vielfach in den jüdischen Gemeinden Deutschlands begangenen hundertjährigen Geburtstag Ludwig Philippsons hat sein, als Herausgeber freilich nicht genannter Sohn Martin gespendet, nämlich eine Auswahl aus den Aufsätzen, welche der Vater in der von ihm begründeten und geleiteten »Allgemeinen Zeitung des Judentums« und in seinem Buche »Weltbewegende Fragen in Politik und Religion« (Leipzig 1868—69) veröffentlicht hatte. Die Sammlung liegt in zwei trefflich ausgestatteten, stattlichen Bänden vor. In einem Anhang gibt außerdem Hermann Cohen eine überaus anerkennende Darlegung der Bedeutung, welche Philippsons Doktordissertation zur Geschichte der physiologischen Anthropologie in der griechischen Philosophie beanspruchen durfte. Cohen findet dabei treffende Worte für die allgemeine Bedeutung Philippsons und wünscht mit eindringlicher Wärme, daß dessen Vorbild in der Vereinigung der Mitarbeit an der allgemeinen Kultur wie zugleich am Judentum wirksam bleiben möge. Solches Vorbild hat als erster in Deutschland bekanntlich Moses Mendelssohn gegeben, und ich habe in einem zu Berlin über Ludwig Philippson gehaltenen Vortrage darauf aufmerksam gemacht, daß dieser überhaupt im Grunde genommen als ein Ausläufer der ganzen Mendelssohnschen Schule zu betrachten ist. Dies zeigt sich auch in seinen Abhandlungen, die in Inhalt und Form gleichsam den Measfimgeist in einer vorgeschrittenen Stufe wiedergeben. Es ist Populärwissenschaft, Populärphilosophie, die in ihnen vorherrscht. Die Kunst, Ergebnisse der Wissenschaft und des Denkens in anziehender, faßlicher Darstellung einem größeren Kreise zugänglich zu machen, zeichnet sie vorzüglich aus. Nicht so sehr in der Gedankentiefe, als in der Gedankenklarheit und -Schönheit liegt ihre beste Wirkung; weniger in der wissenschaftlichen Stoffförderung, als in der Stoffbeherrschung und -Verarbeitung sind sie meisterhaft. Es kommt hinzu, daß Ludwig Philippson zugleich ein Meister der praktischen Erfahrung war. Sein praktischer Blick hat etwas Geniales an sich. So trifft er auch mit seinen Abhandlungen stets Lebensfragen seiner Zeit und vielfach noch der unsrigen, und die Arbeit für seine Zeitung führte ihn erst recht zur Behandlung brennender Fragen. Der Kampf für die jüdische Religionsauffassung im Gegensatz zur christlichen, die Verteidigung der religiösen Weltanschauung gegenüber der atheistisch-materialistischen, das unerschrockene Eintreten für die bürgerliche und moralische Anerkennung des Judentums und seiner Bekenner — das alles stand und steht noch vielfach im Mittelpunkt der Tages- und Lebensfragen, und für dies

alles rührt Ludwig Philippson seine tapfere und gewandte Feder. Er verfügte auf allen einschlägigen Gebieten über ein gediegenes philologisches, philosophisches, naturwissenschaftliches und historisches Wissen. Die geschichtliche Betrachtungsweise liebt er ganz besonders, und sie bildet bekanntlich auch einen hervorstechenden Zug seiner theologischen Anschauungen, hinsichtlich deren er sich gerne als einen »geschichtlichen Juden« zu bezeichnen pflegte. Bezeichnend für den im Herzen Deutschlands Geborenen und Erzogenen ist außerdem die ebenso stark wie sein jüdisches Empfinden ausgeprägte deutsche Gesinnung, welche seine Abhandlungen durchzieht; sie veranlaßte seine eifrige politische Tätigkeit und gibt auch in seinen Aufsätzen seinem Eintreten für die Gleichberechtigung der deutschen Juden einen ganz besonderen Einschlag. In der vorliegenden Ausgabe sind die ausgewählten Stücke nach drei Abteilungen rubriziert, welche allgemein Menschliches, Staatliches und Religion behandeln. Eine vierte Rubrik umfaßt Besprechungen zu einer Reihe wissenschaftlich bedeutsamer oder sonst markanter Literaturerscheinungen, die damals allgemein religiöse oder jüdische Fragen in philo- oder antisemitischem Sinne behandelten; es bedarf nur der Namensnennung von David Fr. Strauß, Eduard v. Hartmann, Renan, Mommsen, Treitschke, um die Bedeutung derselben zu kennzeichnen. Die Besprechungen sind noch dazu meistens zu ganzen Abhandlungen ausgewachsen und besitzen darum größeren Wert als den von Gelegenheitsarbeiten. Ganz besonders bilden die eingehenden Zurückweisungen der antisemitisch gefärbten Philosophie-, Geschichts- und Kulturgeschichtswerke eine unerschöpfliche Quelle gewichtiger Belehrung und bieten treffliche Waffen auch für die Jetztzeit noch. Der heutige wissenschaftliche Standpunkt ist vor allen Dingen in der Bibelforschung vielfach über die Philippsonschen Anschauungen hinausgeschritten, wie auch manche historische Voraussetzung der Abhandlungen sich durch die Entwicklung der geschichtlichen Verhältnisse von selber erledigt hat. Das hindert aber nicht, daß auch solche Aufsätze, um wie vielmehr die noch unbeschränkt gültigen, dem Kenner und erst recht dem Laien reiche gedankliche Anregung und wohltuende Erhebung des Gemütes gewähren. Es könnte kein würdigeres Andenken an Ludwig Philippson geben, als wenn seine Darlegungen zum Gemeingut derer würden, für deren religiöse und bürgerliche Fortentwicklung sie einst bestimmt waren. Mögen die »gesammelten Abhandlungen« dazu beitragen und so den eigentlichen Zweck ihrer Herausgabe erfüllen, für die das deutsche Judentum dem pietätvollen Herausgeber, wie dem die Erlaubnis gewährenden Verlage nur herzlich dankbar sein kann.

Nürnberg. M. Freudenthal.

Philippson Martin, **Neueste Geschichte des jüdischen Volkes** (Schriften, herausg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums; Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums). Leipzig, Buchhandlung Gustav Fock. Bd. III, 1911, IX u. 338 S. 8. (einschließlich alphabet. Personenregister für alle drei Bände).

Von seiner neuesten Geschichte des jüdischen Volkes, deren beide erste Bände in dieser Monatsschrift (Jahrgang 1910) eine eingehende Würdigung durch den Referenten erfahren haben, hat Martin Philippson nunmehr den Schlußband erscheinen lassen. Das Sujet, das er behandelt, die Geschichte der Juden in Rußland und Polen von 1830 bis 1910, ist kein erfreuliches, und kaum wird ein Leser imstande sein, dieser Lektüre der unglaublichsten Leiden sich in ununterbrochener Vertiefung hinzugeben. Zu entsetzlich ist der Blutgeruch, der ihr entströmt, zu furchtbar der Jammer der Verfolgung, der aus ihr schreit, zu niederdrückend die Vereinigung der niedrigsten menschlichen Eigenschaften, von Bosheit, Dummheit, Fanatismus, Habsucht und Gewissenlosigkeit, die in ihm ohne Unterschied bei Hoch und Niedrig als Triumphator erscheint. Fast könnte es staunenswert dünken, daß die Feder des Geschichtsschreibers sich zu überwinden vermochte, in zusammenhängender systematischer Darstellung wiederzugeben, was schon bei der Zusammenstellung des geschichtlichen Einzelmaterials nervenerschütternd wirken mußte. Es ist ein anderes, von Zeit zu Zeit etwas von den blutigen Vorgängen in Rußland zu erfahren, die nachträglich schon beinahe gewohnheitsmäßig geworden sind und dadurch leicht die Anteilnahme erschlaffen lassen, und hier in Philippsons Geschichte das ganze entsetzliche System in seinen übersichtlichen Zusammenhängen zu erschauen. Die Kunst des Verfassers, welche die früheren Bände auszeichnete, offenbart sich auch in diesem Schlußband. Vor allem ist das weitschichtige Material trefflich eingearbeitet, ohne den Faden des Ganzen irgendwo zu stören. Die Darstellung selber ist schlicht und einfach und schlägt oft genug die wärmsten Herzenstöne an; sie übertreibt nirgends, sondern läßt die Tatsachen sprechen, die freilich eindringlich genug ihre Sprache führen, und resumiert nur scharf ihr selbstverständliches Ergebnis. Besonders bedeutsam tritt, das ganze Buch durchziehend,

das Streben hervor, die Behandlung der Judenfrage in Rußland in den Rahmen der russischen inneren Gesamtpolitik einzuspannen und sie so als ein einzelnes Teilstück des großen Russifizierungssystems überall begreiflich zu machen. Sorgsam wird im Zusammenhang mit diesem Nachweis zu Tage gefördert, welcher unermeßliche Schaden dem Lande selber mit solcher Politik im Allgemeinen und mit solcher Judenpolitik im Besondern zugefügt wird. Man muß dies Buch lesen, um zu erfahren, wie viel an den Juden, aber damit zugleich auch an den christlichen Einwohnern gesündigt wird, wenn Rassen- und Autochthonengrundsätze die herrschende staatsmännische Weisheit in einem großen Reiche ausmachen. Typisch wird wieder — auch in diesem Lande — Wert darauf gelegt zu zeigen, daß alles staatliche Experimentieren an Unterdrückten nutzlos bleibt, solange die Fesseln nicht gelöst werden, daß der Weg zur geistigen und sozialen Hebung lediglich durch Gewährung völliger Freiheit und Gleichberechtigung zu finden ist. »Diese ewige Wahrheit, die sich in den Ländern des europäischen Westens durchaus bestätigt hat, wäre auch für Rußland maßgebend. Man darf nicht das Mittelalter aus den Geistern auszutreiben hoffen, indem man die Leiber dem Mittelalter unterworfen hält; nur wenn der Staat selber auf das Mittelalter verzichtet, kann er die Seelen diesem entziehen. Es ist ein furchtbares Unglück, daß die leitenden Kreise Rußlands solche Wahrheit noch heute nicht erkennen wollen.« Besonders gewichtig erscheint der häufig betonte Nachweis, daß die Beteiligung der Juden an der russischen Revolution stets überschätzt worden ist und zwar dank der interessierten, zum System gewordenen Geschichtsfälschung durch die russischen Antisemiten zumal innerhalb der Beamtenschaft. Zahlen erweisen unwiderleglich als Märchen, an das die europäischen Juden schließlich mitgeglaubt haben, daß die Juden die Mehrzahl der revolutionären Elemente in Rußland ausmachten, während es in Wirklichkeit dreimal weniger Revolutionäre unter ihnen gibt als unter ihren christlichen Klassengenossen. Über den jüdischen Arbeiterbund, der für die Art der Beteiligung von Juden an der revolutionären und sozialistischen Bewegung in Rußland besonders charakteristisch ist, handelt ein Anhang, in welchem eine Übersetzung des betreffenden Artikels aus der russisch-jüdischen Enzyklopädie wiedergegeben ist.

Die Einteilung des Buches war durch die Regierungszeiten der vier Zaren Nikolaus I., Alexander II. und III., Nikolaus II., deren Persönlichkeiten und politische Anschauungen psychologisch scharf gezeichnet sind, eine von selbst gegebene. Die Geschichte der russischen und polnischen Juden wird jedoch unter den einzelnen Herrschern getrennt jedesmal behandelt, da die Judenpolitik hier und dort nicht immer

die gleiche ist, die inneren und äußeren Zustände unter den Juden auch an sich als verschiedenartige erscheinen. Soweit die staatliche Politik in die geistigen und innerreligiösen Verhältnisse der jüdischen Einwohner eingreift, werden auch diese in kurzen Strichen gezeichnet. Ein genauer Kenner der spezifisch religiösen und Bildungsliteratur der russisch-polnischen Juden hätte hier freilich noch manchen charakteristischen Zug einfügen können. Überhaupt lagen hierin die größten Schwierigkeiten der Arbeit, daß der Verfasser mangels eigener Sprach-, Menschen- und Landeskenntnis nicht selber aus direkten Quellen zu schöpfen vermochte, sondern auf die Beihilfe Kundiger angewiesen war, und da uns in Deutschland solche Sachkenntnis zumeist abgeht, so wird die kritische Nachprüfung der Einzelheiten Aufgabe der dortigen Gelehrten sein müssen. Daß es jedoch ein deutscher Geschichtsschreiber war, der den ersten Versuch einer neuesten Geschichte der Juden in Rußland und Polen unternommen, und der den Mut hatte, ein Bild der so verworrenen und schwankenden Zustände in systematischer, wissenschaftlicher Darstellung zu entwerfen, wird immer eine rühmliche Tat für das deutsche Judentum bleiben, das ja auch auf anderen Gebieten seine Teilnahme für die unglücklichen Glaubensbrüder im Osten oft genug bekundet hat. Das Philippsonsche Buch zeichnet nicht allein allem Judenhaß ein warnendes Menetekel auf, sondern predigt auch stärker als alle Gelegenheitsaufrufe die unbedingte Notwendigkeit fortgesetzter Anteilnahme an dem Schicksal jener Märtyrer sowohl um ihrer Gegenwart, wie um ihrer Zukunft willen. Philippson hat sicher recht, wenn er mit der Apotheose schließt: »Was können, was werden diese unscheinbaren Menschen nicht alles leisten, wenn sich ihnen einstmals die goldenen Pforten der Freiheit eröffnen, — leisten nicht nur zum eigenen Nutzen, nein, für das Judentum, für Rußland und für den Fortschritt der Menschheit!« Möchte das Philippsonsche Buch die Waffen zum siegreichen Kampfe gegen die Dämonen leihen, die noch immer so vielen Tausenden den Eintritt zu diesen goldenen Pforten verwehren! Das wäre auch vom Standpunkt der jüdischen Wissenschaft aus sein größter Erfolg.

Nürnberg. M. Freudenthal.

Preuss, Dr. Julius, **Biblisch-talmudische Medizin.** Berlin, S. Karger. 1911, VIII, 735 S. gr.-8.

Über Preuss' Buch, das eine Zierde unseres »Grundrisses« gebildet hätte, will ich keine Rezension schreiben. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß in dieser reifen Frucht ehrlichen Studiums ein Buch vorliegt, das jüdische Theologen und talmudische Philologen studieren müssen. Nicht weil aus dem Buche Waffen zur Verteidigung talmudisch-medizinischer und besonders hygienischer Anschauungen zu holen wären, sondern weil es von eindringendem Verständnisse der Quellen zeugt und lehrt, daß man sich in das Quellenstudium versenken muß und auf die Quellen nicht vornehm herabsehen darf. Letzteres ist allerdings das Leichtere und darum Modernere. Blendende Enthüllungen über moderne medizinische Anschauungen in Bibel und Talmud bietet Preuss glücklicherweise nicht.

»Alle großen Wandlungen in ärztlichen Erfahrungen und Meinungen spiegeln sich auch in den Auslegungen der biblischen Krankengeschichten wieder (S. 393).« Die törichte und willkürliche Erklärung biblischer Krankheitsbilder weist Preuss energisch zurück, hält aber in der Aufführung der verfehlten Erklärungsversuche und in der Polemik gegen seine Vorgänger Maß. Ab und zu schlägt trotz der sachlichen, klaren und nüchternen Darstellung der Humor durch. So bei der Darstellung der Ursachen der Ehelosigkeit des Königs Hiskia (S. 395).

Es ist ausdrücklich hervorzuheben, daß Preuss bestrebt ist, die Dinge, auch die auffallenden, aus ihrer Zeit und ihrer Bestimmung heraus zu begreifen. Er weist es daher ernstlich zurück, wenn Schürer von der »schlüpfrigen Kasuistik der Jesuiten« spricht, da man zu diesem zweifellos falschen Urteil nur dadurch kommen konnte, daß man das Milieu übersah, aus dem die betreffenden Schriften stammen (S. 520).

Dafür hat Preuß auch das Recht, die bestechende und scheinbar richtige Behauptung Schürer's auf ihren wahren Wert zurückzuführen, die jüdische »Ethik und Theologie löse sich auf in Jurisprudenz.« Was Preuss hier (S. 522 f.) sagt, verdient gewürdigt und beherzigt zu werden. Wenigstens von jüdischen Theologen und — Laien.

Preuss will kein apologetisches Buch schreiben, aber die nüchterne Darstellung der medizinischen Vorstellungen der talmudischen Zeit, wie er sie in seinen früheren zahlreichen Abhandlungen und jetzt in seiner zusammenfassenden Darstellung bietet, wird für den unbefangenen Leser zur ungewollten Apologie. Vergleichungspunkte aus alter und neuer Zeit, an rechter Stelle eingestreute Bemerkungen, die uns lehren, auffallende Behauptungen und Ansichten aus dem richtigen Gesichtspunkte zu beurteilen, Einordnung des Arzneischatzes der talmudischen Medizin in den Bereich der Volksmedizin führen den Leser zur richtigen Würdigung der Anschauungen der biblischen und talmudischen Zeit.

Alles Hineintragen modern-hygienischer Ansichten in die alten Vorschriften wird durchaus und mit vollem Rechte abgewiesen, und doch stand ziemlich alles, was vor Preuss auf seinem Forschungsgebiete geleistet wurde und nicht im Dienste gehässiger Vorurteile stand, unter dem Banne geistreicher Funde auf diesem Gebiete. Man witterte modern-hygienische Anschauungen hinter den rituellen Bestimmungen und glaubte damit der Verherrlichung des Judentums wesentliche Dienste geleistet zu haben.

Es soll nicht geleugnet werden, daß die Erfahrung manche hygienische Maßregel lehrte, die uns vielfach als apotropäischer Schutz erscheint, während sie in Wirklichkeit einen erfahrungsmäßigen Hintergrund hat.

Man kennt z. B. die für abergläubisch geltende Vorschrift, daß während der Quatemberzeit (tekūfā) unbedeckt gestandene Getränke infolge eines hineinfallenden Blutstropfens gesundheitsschädlich sind und nur getrunken werden dürfen, wenn ein neuer eiserner Nagel hineingeworfen wird. (Brück, Rabbinische Ceremonialgebräuche 1837 S. 40 f. Jew. Enc. sv. Tekufah). Die neueste Publikation von Christian (Die Bedeutung gediegener Metalle als Desinfektionsmittel. Deutscher Verlag für Volkswohlfahrt, Berlin, 4. Jahrg. Heft 5 und Ditmar, Neue Fr. Presse 1911 21. XII.) weist darauf hin, »daß die bakterizide Wirkung der Metalle schon seit langer Zeit bekannt war, jedoch bisher praktisch nicht gewürdigt wurde. Vor allem kommt dem Kupfer die stärkste Wirksamkeit zu. Diesem zunächst liegt Messing, dann Zink und Eisen. In dem mit Kupfer in Berührung gebrachten Wasser wurden Choleravibrionen und Ruhrbazillen innerhalb der ersten Stunden vollkommen abgetötet. Für den praktischen Zweck erscheinen die Abtötungszeiten etwas groß. Trotzdem muß auch schon in kürzerer Zeit zum mindesten eine Verringerung der lebensfähigen Keime und eine Schwächung der Vitalität des Restes stattfinden.«

* * *

S. 73. Ob scheled, syr. šeladdā nicht doch σκελετόν ist, ist fraglich. Haupt hält es für assyr šalamtu, Leichnam, mit reziproker Assimitation šalandu ZDMG 61, 287.

S. 75. Im allgemeinen ist Preuss in bezug auf Etymologien sehr vorsichtig. Doch hätte ich auch die Bemerkung »das Auge heißt 'ajin von einem Stamme, der rinnen, fließen bedeutet, daher dasselbe 'ajin auch für den Wasserquell«, gern unterdrückt gesehen.

S. 78. ריס (Targum vokalisiert rēs) ist sicher Augenlid, in welchem die Wimpern sitzen. Ausschlaggebend ist die bisher nicht angeführte Stelle T. Mikw. VII 660, 30, R. Šimšon 10, 8, היו בו שתי שערות בריסי עיניו מלמטה וניקבן והוציאן, בריסי עיניו מלמעלה. Ebenso Sifra 98c, Bech. 6, 2, j. Lev. 22, 22 und auch Pes. r. 12a Friedm. T. Neg. VIII 628, 19, Neg. 8, 6, T. Sabb. XVII 137, 24, Kidd. 31a, Hor. 12a, j. Ex. 13, 16, Targ. Koh. 12, 2. Scheinbar auf die Wimpern übertragen: Bech. 7, 3, Snh. 104b. Von dieser Stelle geht der spätere rabbinische Sprachgebrauch von ריס für Wimpern aus.

S. 105. In המסם ist ה' Artikel. So, richtig, מסם (Ly. III 172b) Aruch. Jezira ed. Rittangel p. 206 und J. b. Barsillaj, Jezira-Kommentar p. 256, 21. 34, (265, 25, mit Artikel); 261, 5 v. u. hat er ושט für מסם. Maim. Komm. zu Chull 3, 1, auch bei Surenhus, der auch bei Bertinoro so hat. Schitta mekubb. zu Chull 42a n. 5 zu Raschi: להמסם: manche mss.: למסם. Mit dem Artikel: מסם—ה Sifra 43c, 10, aus Hull 31. 2, Hal. ged. 520 vorl. Lev. r. 4, 4, 18, 1, Koh. r. 7, 19, 12, 3, M. Psalm. 103 Anf. u. Machiri das. Bech 57b und Marg. Note in ed. Rom. Jalk. Lev. 681 f. 201a m. Jalk. Hiob. 926 f. 154b m.

הֶמְסֵם Ms. Maim. zu Chull a. O. (2 mss המסום) b. Chull 42a, 50b Raschi u. Toßafoth. Sabb. 36a. Jezira V. u. VI. ed. Mantua. Die Aussprache ist die später üblich gebliebene, daher die irrige aramaisierte Form המסיסא Koh. r. und zutta 7, 19, Lev. r. 3, 4. Levy verweist auf die richtige aram. Form: מסוסא Koh. r. 12, 4, für die Koh. sutta 12, 3, קורקבן hat. (Sabb. 152a).

S. 129 qoba h. R. D. Kimchi: qōbāh oder qōbet, Abulwalid u. Neuere: qēbāh, Stade: qobāh (?)

S. 417. Absalom ist mit dem Haar hängen geblieben: so nicht nur Josephus, sondern auch Sota 10b.

S. 425. pēāh nokrīth ist nicht ausländisches sondern nur fremdes (falsches) Haar, wie Preuss 418 richtig hat. נכרי für Juden, Berliner-Festschrift 312.

S. 478. Die Übersetzung: sonst bin ich eine Tote, zu Gn. 30, 1 ist agadisch gewendet.

S. 479 Z. b: himos ist nicht Blutstein. Die Stelle ist WZ. KM. 189 25, erklärt.

S. 506. »Eine flüssige Arznei hieß schiqjānā.« Einen solchen Singular gibt es trotz unserer WBB. nicht. Lies: schaqjā pl. schaqjānē. Auch Jastrow 1622 hat für den Sing. keinen Beleg.

S. 506. Das Heilmittel sam ist semitisch, der Schreibstoff sam aber ist Lehnwort aus σμῆμα. Krauß, LW. II. 398.

S. 507. samthar ist nach dem Syrischen samtherē zu bestimmen. RÉJ. 29, 290.

S. 514. Z. 2 v. u.: sipuqa ist zu streichen, da nur ספוסקא richtig ist. Syrisch heißt: ספוסקא Kleienmehl = Pers. sapusak. Fleischer zu Ly III, 726.

S. 540. Dūdāīm wird nicht durch Gerste erklärt, sondern durch סערי, das Cyperus bedeutet und mit dem daneben genannten siglē identisch ist. Auch Zürgelbaum, Celtis wird für dūdāīm gesetzt. Ein Stück mēs, Celtisholz, als Amulet ZDPV. XII, 207.

S. 563. Die Prostituierte: nochrījja, Ausländerin: L. Löw, Ges. Schr. III, 133!

S. 576. Die Übersetzung: »auch sie beide« Dt. 23, 19 גם שניהם ist, obwohl auch Kautzsch sie hat, agadisch. Das Richtige hat Biur zur Stelle.

S. 605. »Erhängter« ist falsch. Die richtige handschriftliche LA. ist נשלה WZKM. 25, 193!

S. 208. Note 5. משקרי ZA. 23, 284!

* * *

S. 256. Für gannach, Rastrieren, Bm. 90b ist Ms. München ונזין zu lesen. Jastrow 259 מנוזין.

S. 311. Note 8: »monine — Fisch, bei Löw, Aram. Fischnamen nicht verzeichnet.« Ich habe מונינו vor Jahren ZDMG. 37, 470 besprochen und aus dem syrischen maj nūnē und den GAd. Geonīm Harkavy 184, Cassel 42a nachgewiesen, daß es kein Fischname ist.

S. 324. okselith ist vexillum, wie ich bei Krauß, LW. II, 598 gezeigt habe. Dazu jetzt noch Mechilta Hoffm. 93, MSGWJ. 49, 674 οὐεξιλλατιώνας.

S. 325. φῦκος ist aus פוך entlehnt.

S. 328. Note 5: Snh. 17b (nicht a) für pira lesen 2 mss. richtig פירות (S. auch R. Chan. zur Stelle) es heißt also: Obstarten.

S. 348. Zeile 3 ff. tina (l. tinnā) »Eifer« hat mit tinā, dem »essenden Wurm« und mit dem lat. taenia durchaus nichts zu tun.

Der »essende Wurm« ist der »Schlammesser«, von tīnā = Schlamm. S. m. Bemerkung zu Krauß, LW. II, 264.

S. 350: palga. Stephanus Thesaurus gr. IV, 168 bezeugt, daß ἡμιπληγία und ἡμιπληκτός vorhanden waren. Sophokles hat allerdings nur ἡμιπληξία. Für Bar Bahlūl 133 אימפלנא, LA. אמיפלניא giebt Duval richtig ἡμιπληγία! Vgl. PSm. 3138.

S. 368. Note 8: j Ter. I. 40b, 37 = j Gitt. VII, 48c, 28, Ben Jehuda 1114: חַמִּים (Ginzberg 364 ms Rom: חמיני). Keinesfalls darf man chamim lesen. Für Etymologie und Sprachvergleichung sollte man sich nie auf Kohut berufen.

S. 368. Note 9: margqā habe auch ich von meracum getrennt. Krauß, LW. II, 352.

S. 406: ἕλκος für שחין meint jüd.-aram. שְׁחִנָא syr. šuhna. — : chaphāphīth s. m. Schlangennamen S. 5.

* * *

40, 5 v. u. schippēr.

42, 2 mejalledeth.

48, rsôch l. rōsch.

54, 9 v. u. aramäisch l. mischnisch u. aram. marpēq.

59, 7 malé zu str.; es müßte hier und Z. 23 melō heißen.

– 9 schō'al und scha'al, nicht Handfläche sondern hohle Hand.

— Note 9: egropha Anspielung auf Agrippa zu str.

61 qabja l. qubbajjā.

65, 4 'ōqeç nach Analogie der Körperteile nicht 'uqaç.

65 7 v. u. mache deinen Bauch glatt l. rutsche auf dem Bauche.

70 pethē jirkhā.

71, 15 écem l. atm.

— 10 v. u. bukkānā beasīthā. (bukkānā hat Ar. einmal auch statt der gewöhnlichen LA buqqa deatmā Hull 125a!)

74, 13 nequbbā.

90, 5 kethōbheth.

— 10 v. u. mazjā.

92, 22 qārachath, qodqōd; (qadqad zu str.)

108 l. Z. jirkeh.

119 l. u. vorl. rēqānā.

125, 1 'atārā.

135 Note 9 u. 12: Ned. 20a.

136, 10 v. u.: die einzig bezeugte LA ist קפיפיום. Das Wort ist unerklärt.

138 Note 4 l: Gen. 31, 35 und im Texte dazu: derekh nāschīm.

144, 6 v. u. thāphēl.

147, 6 pitometh l. petōmeth oder pittōmeth, ersteres wahrscheinlicher.

— 3 v. u. u. 206, 13 thāphūach.

157, 4 v. u. merae.

— 2 v, u. 'arsā.

161, 16 schārāb.

— 25: Regenwasser, fließendes Wasser. (nōzelīm) Quellwasser.

163, 9 v. u. chabhūrā.

165, 6 v. u. chakhāmā.

— Note 2: eschschāthā.

169 Note 10: chamīrā sakkanthā mēissūrā.

185, 29 unreifen Feigen.

186, 13, 16 u. 18. abbābith, qabbābīthā. 720 'akbīthā lies 'abbabīthā.

— Note 1: cāmarthā, cemārā.

203, 4 v. u. und 475, 11 v. u. Hopfens l. Cuscuta.

204, 6 v. u. Schwarzkümmel.

205, 12 v. u. cerach.

208 colum-Krankheit; genauer: colon, wie Plin neben colum hat.

213 marthekhā = 397.

216, 6 deqārīn.

— 13 mōrīqōth.

— 20 bīnē demajā.

219, 4 u. 7 v. u. und 252 Z 4 u. 7 v. u. Gerstenkorn (die Gerstengranne würde bei der Manipulation abbrechen.)

221, 14 (auch 384 u. 406) çalleqeth nach Analogie der Krankheitsnamen.

227, 2 Hautfalte lies Ritz!

227, 20 Bienen l. Wespen.

237, 21—23 zu str.

238 ha-chatotereth zu str. nach ZA. 23, 276.

282, 5 syndikus zu str.

— 20 izmēl.

— 21 sein soll lies: ist.

303, 20 j a b b e l e t h.

304, 3 v. u. ʿenbhethā.

316 s e m ū j ā.

317 n 1 und 319 n 10: ʿa v ī r ā heißt auch aramäisch: einäugig.

322 n 6 s c h a j' p h a lies s c h^{e} j ā p h ā.

335, 12 c ā r a m.

346, 6 Th^{e} c h ū m ī n.

348, 10—13 zu str. denn es ist r^{e} c h a m, = liebte, zu lesen.

349, 25 Oelbaum l. Oliven.

— 34 c i l c h^{a} t h ā.

— Note 12 nur Auerhahn ist richtig.

362, 3 s c h o t e h kommt nicht »von einem Stamme s c h a t« (lies: schūt). Vgl. aram. s c h ā t j ā.

369 ff. und sonst passim: ç a r â ʿ a t h, lies: çāraʿath.

373, 374: çāraʿath darf mit zārʿa, sāen, s a p p a c h a t h mit c h ā s a p h, abschälen, nicht kombiniert werden.

383, 3 v. u. j a b b e l e t h, ebenso 398 j a l l e p h e t h.

388, 18 λεπροῦ.

406, 2 c h a s p ā n ī t h ā.

— 21 ç ā m a c h heißt nicht b l ü h e n, c e m a c h nicht Blüte, Exanthem sondern Wucherung.

407, 18 d a l l a t h.

— 29 m^{e} r ū t e.

409, 19 s ē ā r.

413, 2 v. u. n^{e} g ā' ī m ist nur das b i b l i s c h e Wort.

419 n 12 und 420 n 8: R A b D.

422, 2 Lippenbart auch talm. שִׂפָּם, nur Ms. M. hat einmal ם wie Onk. ed. Berliner Lev. 13, 45.

425, 9 q i l q e l ī m zu str. T. Mikw VII 660, 28.

425, 5 v. u. »oder t h a q s c h i t h« zu str.

428, 5 p ō q e s e t h. Es stammt von dem zurückgewanderten φῦκος Krauss Lehnw. II. 452. Rieger, Technologie 23 n. 39.

— 25 q i s c h s c h ē t.

444, 22 R. Thosepaa lies Rabba (RÉJ. 34, 243 f.) aus Thospia (L. Löw, Lebensalter 53. Θωσπία Hübschmann, Armen-Gramm. I, 400 n. Neubauer, Géogr. 332).

454, Note 6 κυνηγετικῶν.

456, 3 und 481, 3 vu s c h ā p h ī r, wie Jost (gegen die Lexikogr.) richtig vokalisiert. Vgl. s c h ā l ī l.

459, k u r s^{e} j ā.

463, 3 v. u. s c h i l j^{e} t h ā.

469 Note 1: XXII.

475, 10 v. u. chabbūschā.

479, 4 v. u. Schwamm zu str.

485, aphqethā.

508, 4, ispelānīth ist sicher das gr. σπλήνιον.

509 vorl. »cib'onim Schlangen« zu str. Bei Mattn. Kehunna steht צבעים!

510, 5 Israel lies Zeew Wolf Einhorn.

511, 3 'arēbhā.

514, 12 und 666 schatthīthā, syr. šahtīthā.

— 3 v. u. pārē.

— 2 v. u. »sipuqa oder« zu str.

518. 3 cheber 'īr.

526, 5 Mischna richtiger: Bārajthā.

— 9 nōhag.

538, 3 v. u. qurtemē.

565, 8 qinqelīn lies mit ms überall qellīn Krauss, Lehnw. II 503.

— 19 bibl. jōcēth, mischn. jōçaath.

— 22 pundeqīthā ist nicht πανδόκισσα sondern aram. Femininum zu dem Lehnworte pundeqi.

575, 4 v. u. Rose l. Lilie.

577, 14 thō'ēbhā.

595, 5 Pfefferkraut l. Pfeffer.

599, 22 pechetheth.

607, 13 Pheroras.

608, 5 rāqābh.

611, 13 mecārā.

— 27 Grabstein l. Schlusstein.

616, 16 v. u. 'akkēl.

635, 17 thillūj.

645, 5 chaddūth.

649 l. Z. »oder nacrijjoth« zu str.

650, 3 'ābīt.

— 6 v. u. qāneh.

651, 2 Röhren l. Bäder. Note 1 erste Zeile zu str. Es ist bē bannē wie S. 628, 651. Krauss, Badewesen 23. 33 und hat mit bībh nichts zu tun.

651, 22 talm. lies mischn.

—, 27 tum'ā.

661, 26 Bethērā.
—, 38 schālūq.
662, 7 v. u. matvīthā.
665, 8 βούτυρον.
667 vorl. oder lies plur. qitnijjōth. l. Z. lies: speziell auch Erbsen.
668, 11 Gute lies Beste.
669, 30 qaflūt.
—, 31 Mohn lies junge Hühner.
670, 4 v. u. Pepo.
672, 13 kaphnijjōth.
—, 31 suflē.
682, 17 v. u. thephūchē.
689, 15 Keresztesi.

Segedin. Immanuel Löw.

Thomsen, P., Die Palästina-Literatur, eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung. 2. Band: Die Literatur der Jahre 1905—1909. Leipzig, J. C. Hinrichs Buchhdlg. 1911. 315 S.

Der 1. Band der Thomsenschen Palästinabibliographie ist bei seinem Erscheinen (1908) von allen Freunden wissenschaftlicher Palästinaarbeit mit Freude begrüßt worden, und es ist anzunehmen, daß sogar die kühlen Herren, die damals in theologischen Zeitschriften die Arbeit in 3 Sätzen besprachen, als wäre sie eine der vielen kleinen Bücher, die den Markt überschwemmen, sich heute mit großem Eifer und Nutzen dieses unentbehrlichen Buches bedienen. Es schien eine Zeitlang, als sei das Erscheinen weiterer Bände mangels genügender Unterstützung in Frage gestellt. Umso mehr sind wir erfreut, den zweiten, die Jahre 1905—1909 umfassenden Band in erweitertem Umfange und mit noch eingehenderer Spezialisierung der Rubriken vor uns zu sehen. Während der erste, 10 Jahre umfassende Band 2915 Nummern aufweist, finden wir im vorliegenden 5 Jahre umfassenden Bande 3755 Nummern verzeichnet, was nicht die Folge einer vermehrten literarischen Produktion, sondern der noch gewissenhafteren Sammeltätigkeit ist. Das Hauptgefüge ist im neuen Bande nicht geändert, doch sind zahlreiche neue Unterabteilungen geschaffen worden, die nicht nur genauer, sondern auch vielseitiger und weitherziger als voriges Mal behandelt worden sind. Waren im 1. Bande noch die ungenügende Berücksichtigung der Literatur über Syrien, über wissenschaftliche Institute und Banken, der mit Palästina nur

indirekt zusammenhängenden Literatur sowie die unzureichende Wiederholung der Titel in verschiedenen Rubriken u. dgl. zu beanstanden, so sind derartige Mängel jetzt ausgemerzt. Besonders verdienstvoll ist es, daß alle irgend wertvollen Einzelarbeiten in Palästinazeitschriften, ja selbst Jahresberichten, als Einzelarbeiten ihren speziellen Rubriken eingefügt worden sind. Solche Artikel mußten bisher als halb verloren gelten, und jedermann weiß, daß sich unter ihnen außerordentlich wertvolle Arbeiten finden. Die Hineinbeziehung von Nebengebieten geht diesmal soweit, daß sogar die Literatur über türkisches Recht nachgewiesen wird, dessen Kenntnis ja bei den rechtlich sehr kompliziert verlaufenden Landkäufen in Palästina unentbehrlich ist. Überhaupt ist das Kapitel: Das heutige Palästina in jeder Beziehung ausgestaltet worden. Ein völliges Novum ist darin die Literatur des Zionismus, und der Verf. darf mit Recht behaupten, daß eine solche Zusammenstellnng »sonst nirgends auch nur in annäherndem Umfange« existiert. Zwar ist die russisch- und hebräisch-zionistische Literatur noch immer unvollständig, auch kann man nicht in allen Punkten der Scheidung des Bedeutsamen vom Minder-bedeutsamen, die Thomsens Mitarbeiter vorgenommen haben, zustimmen; immerhin aber ist hier die zionistische Literatur von 5 Jahren in 13 Rubriken mit 381 Nummern vertreten, und auch hier finden wir sorgfältig ausgewählte Einzelartikel aus zionistischen Blättern als besondere Nummern aufgeführt und rubriziert.

Ein Register mit etwa 4000 Stichwörtern, das diesmal Personen und Sachen, Verfasser und Orte, Bibliotheken und Handschriften umfaßt, erleichtert die Auffindnng der Literatur. Man mache getrost einige Stichproben: man suche nach der Literatur einer archäologi-Spezialfrage, nach einer Rezension, nach einer meteorologischen Notiz, nach der Jahresbilanz einer Palästinabank, und man wird angenehm überrascht sein zu erfahren, wie schnell und mühelos hier gelingt, was ehedem nur durch zeitraubende Spürarbeit zu erreichen war.

Nachdem diesmal erfreulicherweise der Rahmen ziemlich weit gespannt worden ist, hätte allerdings — und das ist der Hauptpunkt, der diesmal zu beanstanden ist — ein ganzes Gebiet nicht übergangen werden dürfen: die Literatur über die jüdische Rasse. Wenn selbst die Geschichte des Volkes Israel, soweit sie auf dem Boden Palästinas spielte, ja selbst die Mischnahliteratur und die Terminologie der Amoräer ihren Platz gefunden haben, obwohl hier von einer Palästinaliteratur nur im weitesten Sinne des Wortes gesprochen werden kann, so gehört das seit Luschans bahnbrechender Arbeit reich beackerte Gebiet der jüdischen Rassenforschung in jeder Beziehung zum Thema. Nachdem v. Luschan die heutige rassenmäßige Zusam-

mensetzung der Juden als unsemitisch erklärt, aber ganz und gar auf jene Blutmischungen zurückgeführt hatte, die sich im alten Palästina zwischen semitischen Elementen einerseits, den chetitischen und angeblich arisch-amoritischen andererseits vollzogen haben sollen, begann sich die Literatur über diesen Gegenstand zum großen Teil um die Frage der körperlichen Beschaffenheit jener kanaanitischen Völker, ihrer Stammsitze und deren Ausbreitung und über die Rassenerben jener Typen im heutigen Orient zu drehen. Es handelte sich in der jüdischen Rassenfrage seitdem um eine Streitfrage über einen palästinischen Gegenstand; die Rassenmischung auf anderem als palästinischem Boden trat als bedeutungslos zurück. Mit Recht hat Thomsen die Literatur über die Chetiter und Phönizier, überhaupt über die Bevölkerung Kanaans vor dem Eindringen der Israeliten, über die Kultur der Kanaanäer usw. aufgenommen; aber ein großer Teil der in diesen Arbeiten behandelten Fragen bildet ja das Material für die Rassenforschung. Wenn heute die Virchowstiftung zur Klärung der jüdischen Rassenfrage einen Anthropologen gerade nach Palästina schickt, so liegt schon in dieser Auswahl ein Hinweis auf die Notwendigkeit, solche Forschungen in der Palästinabibliographie auffindbar zu machen. Freilich wird auf diesem Gebiet auch manches mehr jüdische als palästinische Thema behandelt (z. B. Schädelmessungen an südrussischen, deutschen, italienischen, afrikanischen Juden), aber erstens ist die Anthropologie der Juden schlechthin für die Palästinabibliographie in jedem Falle von höherem Interesse als die der Araber, der persischen Syrer und der Beduinen, zweitens liegen ja auch Schädelmessungen an palästinischen Juden vor (Samaritanern, Jemeniten, Juden von Pekiin u. a.), und endlich ist eben die gesamte Frage in ihrer Wurzel eine rein historisch-palästinische; denn die Bildung einer jüdischen Rasse ist — selbst nach Ansicht der jüngsten Gegner Luschans — ein Stück jüdischer Geschichte auf Palästinas Boden. Mehr zufällig, weil gleichzeitig von ethnologischem Interesse, sind einzelne Arbeiten Weißenbergs aufgeführt, während die eigentlich anthropologischen Arbeiten desselben Autors (obwohl z. B. aus der Zeitschrift für Demographie der Juden sonst wichtige Einzelartikel herausgehoben sind), ferner die Arbeiten von Andree, Luschan, Elkind, Judt, Elias Auerbach, Fischberg, Sofer und vieler anderer fortgelassen sind.

Nun einige minder wichtige Punkte. Den Herrn Bearbeiter des Abschnitts »Sanitäres« möchte ich darauf hinweisen, daß, wie ich in ZDPV. 32, 1909, im Anhang näher ausgeführt habe, gerade für die medizinische Bibliographie gewisse kurze Notizen oder Zahlenangaben von ungleich größerer Bedeutung sind als manche langen kom-

pilatorischen Arbeiten. So hätte der Herr Bearbeiter nicht nur die von mir gebrachten kurzen Notizen über 1908 oder Croppers Notiz über Leberabscess bringen, sondern weitere derartige Mitteilungen in der Fachpresse aufsuchen müssen. Ebenso durfte nicht Yoffés russische Originalbroschüre übergangen werden; was davon in »Palästina« in Übersetzung erschienen ist, ist nur ein kleiner und weniger bedeutender Abschnitt.

Ich wiederhole meine Anregung, bedeutendere Referate aus den Protokollen der Zionistenkongresse als Einzelnummern zu rubrizieren, heute besonders deshalb, weil dieses Prinzip im vorliegenden Bande, wie gesagt, für Zeitschriften u. dgl. bereits durchgeführt ist. Von Referaten des 9. Protokolls wären besonders zu rubrizieren gewesen: die Debatte über die Tätigkeit der jüdischen Kolonialbank und der in Palästina arbeitenden Anglo Palestine Company, das Palästinareferat von Prof. Warburg, Florentins Referat über die kulturelle Lage der Juden in der Türkei, Kanns Referat über Handel und Industrie in Palästina usw.

»Der Israelit« (Wochenblatt in Frankfurt a. M.) enthält einiges Material, das aufgeführt werden sollte, besonders ausführliche kritische Besprechungen von wissenschaftlichen Palästinaarbeiten (Conder, Guthe, Mommert, Weißenberg, Mettmann, Hölscher, »Palästina«, Greßmann, Trietsch, Kann u. a.)

Die Deutsche Zeitschriften-Literatur von Dietrich, auf die ich bereits vorigesmal hinwies, muß auch unter »Jerusalem« durchgesehen werden. Die hier aufgeführten Arbeiten oder Artikel von Plath, Zumbiehl, Riedel, Steinmann, Mayr, Baumgarten, Billerbeck, Drobbe sind übersehen worden.

Hoffentlich gestaltet sich der Absatz dieses für alle irgend Beteiligten unentbehrlichen Buches so zufriedenstellend, daß nicht nur der für 1915 in Aussicht gestellte dritte Band, sondern auch das dringend notwendige Verbindungsglied zwischen Röhricht und Thomsen erscheinen kann.

Breslau. A. Sandler.

Bibliographische Übersicht

über die im Jahre 1910 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

(Schluß von Jahrg. 55, S. 747 ff.)

Cornély, R., Commentarius in librum Sapientiae. Opus posthumum ed. F. Zorell. Paris, Lethielleux, 1910, (IV u. 614 S.) 8.

Harnack, Ad., Psalmenbuch, ein jüdisch-christliches, aus dem I. Jahrh. [The odes . . . of Salomon, now first published from the Syriac version by J. Rendel Harris 1909] Aus dem Syr. v. Johs. Fleming (VII, 134 u. III S.) 1910. [Aus Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur]. V. Bd. 4. (Schluß-)Heft. (Der ganzen Reihe XXXV, 4).

Violet, B., Die Esra-Apokalypse. (IV. Esra). I. Tl. Die Überlieferung. Hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften. Leipzig 1910 (LXIV, 446 S.) 8.

Kroell, M., Die Beziehungen des klassischen Altertums zu den heil. Schriften des Alten und Neuen Testaments. 2. Bd. 2. vollstdg. umgearb. Aufl. Bonn, E. George, 1910. (XIV, 137 S.) 8.

Mignot, L'église et la critique. Paris 1910. (XI, 315 S.) 8.

Rubin, Salomon. נאון יהודה וירושלים. Die Kleidung der Israeliten in bibl. Zeit. Mit Einleitung und Anmerkungen von A. S. Herschberg [Aus ביבליותיקה גדולה, I. Jahrg. Nrn. 2/3] Warschau, Verlag »Tuschijah« (XII u. 124 S.) 1910. 8.

Landersdorfer, B., Die Bibel u. die südarabische Altertumsforschung. 1. u. 2. Aufl. (72 S.) 1910. 8.

Markon, Wolf, מספרותנו העתיקה. Über das Alter des Targum Onkelos des Tanna de be Elijahu und die Lage der Bethäuser im Talmud. 1910. (IV, 56 S.) 8.

Hautsch, Ernst, Der Lukiantext des Pentateuch. Berlin, Weidmann. 1910. 8.

Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. 1. Heft. Berlin, Weidmann. 1910. 8.

Procksch, Prof. Dr. O., Studien zur Geschichte der Septuaginta. Die Propheten. (136 S.) 1910. 4.

Schleifer, J., Sahidische Bibelfragmente aus dem British Museum zu London. [Aus d. Sitzungsberichten d. Akad. d. Wissensch. in Wien.]

Schrift, die Heilige, des Alten u. Neuen Testaments. Mit dem Urtexte der Vulgata. Übers. u. m. erklär. Anmerkgn. versehen v. Augustin Arndt S. A. u. A. T.: Biblia sacra Vulgatae editionis. Sixti V., pontificis maximi, jussu recognita et Clementis VIII. auctoritate et nunc novissima ad exemplar vaticanum expressa cura Augistini Arndt S. J. 5. Aufl. (3 Bde.) Regensburg, F. Ristet. 1910. 8.

Glaue, Paul u. Helm, Karl, Das gotisch-lateinische Bibelfragment der Universitätsbibliothek zu Gießen. [Aus: »Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.«] (38 S. m. 1 Taf.) Gießen, A. Töpelmann, 1910. 8.

Ungnad, A. u. Kohler, J. Hammurabi's Gesetz. Lex.-8. Leipzig, E. Pfeiffer. IV. Band. Übersetzte Urkunden, Erläuterungen (Forts.) (VI, 99 S.) 1910.

IV. Jüdische Geschichte u. Literatur.

Geiger, A., Das Judentum und seine Geschichte. In 34 Vorlesungen, Unveränd. Abdruck der 1. Ausg. Breslau, W. Jacobsohn, 1910 (VI. 539 S.) 8.

Bermann, S., קורות הספרות העברית. Geschichte der jüd. Literatur. Von den ältesten Zeiten bis zur Zeit der Saboräer. Warschau 1910 (VII, u. 103 S.) 8.

Brann, M., Geschichte der Juden und ihre Literatur. I. Tl. Vom Auszug aus Ägypten bis zum Abschluß des Talmuds. 3. Aufl. Breslau, H. & H. Marcus, 1910 (IX, 245 S.) 8.

Karge, Paul, Die Resultate der neueren Ausgrabungen u. Forschungen in Palästina. 1. u. 2. Aufl. (93 S.) 1910. 8.

Lehmann-Haupt, C. F., Die historische Semiramis und ihre Zeit. Vortrag (76 S. mit 50 Abbildgn.) 8. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1910. 8.

Nikel, Prof. Dr. Johs., Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 1. u. 2. Aufl. (72 S.) 1910. 8.

Hardwich, J. M. und White, H. E., Old Testament History from the Bird of Samuel to the Death of David. London 1910 (212 S.) 8.

Maurenbrecher, Max, Die Entstehung des Judentums. 1910. (48 S.) 8.

Bertholet, A., Das Ende des jüdischen Staatswesens. 6 populäre Vorträge. Tübingen 1910 (VII, 165 S.) 8.

Chwolson, D., Beiträge zur Entwicklungsgeschichte d. Judentums von ca. 400 v. Chr. bis ca. 1000 n. Chr. Leipzig 1910 (68 S.) 8.

Felten, J., Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel. 2 Bde. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1910 (VIII, 622 u. IV, 580 S.) 8.

Maurenbrecher, Max, Von Jerusalem nach Rom. Weitere Untersuchgn. über die weltgeschichtl. Zusammenhänge des Urchristentums. Berlin-Schöneberg, Buchverlag der »Hilfe«. (288 S.) 1910. 8.

Hollmann, G., Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? 2. Aufl. 11.—20. Taus. (64. S.) 1910. 8.

Klein, Glieb., Ist Jesus eine hist. Persönlichkeit? Tübingen, J. C. B. Mohr, (VII, 46 S.) 1910. 8.

Krebs, Engelb., Der Logos als Heiland im 1. Jahrh. Ein religions- u. dogmengeschichtl. Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: Poimandres u. Johannes. Kritisches Referat üb. Reitzensteins religionsgeschichtl. Logosstudien. (XX, 184 S.) 1910. 8.

Strack, Herm., L., Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910 (88 u. 40 S.) 8.

Schwalm, M. B., La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ. Paris, Gabalda & Co., 1910. (XX, 590 S.) 8.

Drews, Arth., Die Petruslegende. Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums. (55 S.) Frankfurt a. M. Neuer Frankfurter Verlag, 1910. 8.

Marmorstein, A., Religionsgeschichtliche Studien. 1. Heft: Die Bezeichnungen für Christen u. Gnostiker im Talmud u. Midraš (83 S.) Skotschau (Öst. Schlesien) Selbstverlag, 1910. 8.

Leszynsky, Rud., Die Lösung des Antoniusrätsels. Berlin, Mayer u. Müller, (64 S.) 1910. 8.

Funk, S., Die Entstehung des Talmuds. Leipzig, G. S Göschen, 1910. 8.

Cohn, Rabb. Dr. J., Mischnah, V. Tl., Seder Kodaschim, 1. Heft. Sebachim, Abschn. 1—5 (32 S.) 8.

Hoffmann, Dr. D., Mischnah, VI. Tl., Seder Tohoroth. 1. Heft Kelim, Abschn. 1—6. (32 S.) 8.

Mischnatraktat, Der, Berakhoth in vokalisiertem Text. Hrsg. v. W. Staerk, Bonn, A. Marcus u. E. Weber. 1910. 8.

Mischnatraktate, Die, »Sanhedrin« u. »Makkot« übers. u. unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament m. Anmerkgn. versehen v. G. Hölscher. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1910. 8.

Sanhedrin-Makkoth, die Mischnatraktate über Strafrecht u. Gerichtsverfahren. Nach Handschriften u. alten Drucken hrsg., übers. u. erläutert v. Prof. D. Dr. Herm. L. Strack (56 u. 60 S.) 1910. 8.

Mischnatraktat, Der, v. der Prügelstrafe m. dem Kommentar des Obadja v. Bertinoro. Erläutert v. Past. Walt. Windfuhr. IX (27 S.) 8. Leipzig, R. Haupt, 1910.

Blaufuss, N., Götter, Bilder u. Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda Zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer u. Babylonischem Talmud. Programm. Nürnberg, J. L. Schrag, 1910. (51 S.) 8.

Malnzer, Mor., Über Jagd, Fischfang und Bienenzucht bei den Juden in der tannäischen Zeit. (Aus: »Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent.«) Frankfurt a. M., J. Kauffmann, (78 S.) 1910. 8.

Winter, Dr. M., Die Koch- und Tafelgeräte in Palästina zur Zeit der Mischnah. Berlin, M. Poppelauer, (VI, 88 S.) 1910. 8.

Zuckermandel, Rabb. Dr. M. S., Tosefta, Mischna u. Boraitha in ihrem Verhältnis zu einander, oder palästinens. und babylon. Halacha. Suppl., enth. Register zu Bd. I. u. II. Frkf. a. M. J. Kauffmann, (VIII, 25 S.) 1910. 8.

Krauss, Sam., Talmudische Archäologie I. Band. (XIII, 720 S. m. 29 Abbildgn.. 1910). [Aus: Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums, Schriften hrsg. v. der Gesellschaft zur Förderung des Wiss. des Judent.] Leipzig, Buchh. G. Fock. 8.

Jawitz, Wolf, מקור הברכות. Die Liturgie des Siddur und ihre Entstehung nach den Urquellen untersucht und systematisch geordnet. Berlin, Selbstverlag, (2 u. 97 S.) 1910. 8.

Künstlinger, A., תפלת שמונה עשרה עם תרגום ערבי. Das Achtzehngebet. mit arabischer Übersetzung, nach einer jemenitischen Handschr. herausgegeben. Krakau 1910. (18 S.) 8.

Gebete, altjüdische liturgische. Hrsg. v. W. Staerk. Bonn, A. Marcus u. E. Weber. 1910. 8.

Horowitz, J., מערכי לביבא הלוי. Bemerkungen zu den Talmudtraktaten. Tl. I. Berachot und denen des Abschnitts Moëd. London, Verl. d. Verfs. in Antwerpen, av. Isabella 128, (205 S.) 1910. 8.

Tiktin, Abr., פתח הבית. Bemerkungen zum Traktat Pessachim und zum Schulchan aruch, Hilchot Peßach. Herausg. v. Naft. Silberberg. Warschau, Moses Lipschitz, 1910. (208 Bl.) fol.

Carlebach, S., בית יוסף צבי Bemerkungen zum Traktat Sukka. Berlin 1910. 554 S. 8.

חי' מאירי על מס' סוכה. Bemerkungen zum Traktate Sukka von Menachem b. Salomo Mëiri. Herausg. v. M. Alter mit Noten von M. Lipschitz. Warschau 1910. (138 S.) 4.

Wünsche, Aug., Aus Israels Lehrhallen. V. Bd. (1. Hälfte.) Der Midrasch Samuel. Zum 1. Male nach der Buberschen Textausg. ins Deutsche übers. Leipzig, E. Pfeiffer, (170 S.) 1910. 8.

Lucas, L., Beiträge zur Geschichte der Juden. 1. Teil: zur Geschichte der Juden im 4. Jahrhundert. Berlin, Mayer & Müller, 1910 (X, 134 S.) 8.

Leszynsky, Rud., Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds. Berlin, Mayer & Müller, (III, 116 S.) 1910. 8.

סדר עולם זוטא עם סדר תנאים ואמוראים השלם. Mit Einleitung und Noten von M. Grossberg. London, Selbstverlag, 1910. (16 u. 112 S.) 8.

ס' אגרת דרבינו שרירא גאון. The letter of. R. Sherira Gaon. Collated from various texts and edited with a critical commentary פתשנן הכתב by Aron Hyman, London 1910. (110 S.) 8.

Kutschera, Hugo Frhr. v., Die Chasaren. Historische Studie. Ein Nachlaß. Wien, A. Holzhausen, (271 S.) 1910. Lex.-8.

כל שירי ר' שמואל הנגיד. Die Gedichte Samuels ha-Nagid. Herausg. v. H. Brody. Warschau, »Tuschijah«, 1910. (160 S.) 8. [Aus ביבליאותיקה גדולה Jahrg. I, Nr. 1 u. 36].

חיי היהודים הכלכליים וחברתיים. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden von G. Caro. Übersetzt von M. T. Seidemann. Wilna 1910. (377 S.) 8.

Toledano, J. M, נר המערב. Gesch. der Juden in Marokko von ihrer Ansiedelung bis zur Gegenwart, Jerusalem, Lunz, 1910 (X, 248 S.) 8.

Grünwald, S., פארי חכמי מדינתנו. Geschichte u. Biogr. sämtlicher Rabbinen Ungarns von 1060 bis zur Gegenwart. M. Sziget, Selbstverlag, 1910 (120 S.) 8.

Abraham b. Isak, Sefer ha-Eschkol. Auf Grund v. 2 Handschriften ediert u. kommentiert von Schulem Albeck. (In hebr. Sprache.) 1 Lfg. (80 S.) Lex.-8. Berlin, M. Poppelauer, 1910.

Albeck, Sch., כופר האשכול. Die Wahrheit über die Eschkol-Ausgabe von B. H. Auerbach. Warschau 1910 (18 S.) 8.

Ehrentreu H. u. Schor J., צדקת הצדיק. Untersuchung über die Echtheit des von B. H. Auerbach herausgegebenen Sefer ha-Eschkol. Berlin 1910 (XII u. 16 S.) 8.

ס' ההשלמה. Bemerkungen zu Alfaßis Halachot zu Nesikin. Von Meschullam b. Mose aus Beziers. Tl. III. Abodah sarah. Pietrkow 1910 (72 Bl.) fol.

Herzog, D., Die »Wortvertauschungen« im Kitâb al-Lum'a des Abulwalîd Mervân Ibn Ganâh u. in den Schriften Abraham Ibn Esra's [Aus: »Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. d. Judent.«] Graz, Deuschner u. Lubensky, (36 S.) 1910. 8.

Maimunis Mischnahkommentar zum Traktat Arachin. Arabischer Urtext auf Grund von 2 Handschriften zum ersten Male herausgegeben v. Isr. Schapiro. Jerusalem 1910 (VIII, 39 S.)

Neumark, Prof. Dr. Dav., Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt. II. Bd. 1. Die Grundprinzipien II. 3. Buch: Attributenlehre. 1. Hälfte: Altertum (XXVI, 482 S.) Lex.-8, Berlin, G. Reimer, 1910.

Bacher, Wilh.. Die hebräische und arabische Poesie der Juden Jemens. [Aus: »Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest«]. (100 u. 56 S.) Straßburg, K. J. Trübner. 1910. 8.

Carlebach, J., Lewi ben Gerson als Mathematiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Mathematik bei den Juden. Berlin, L. Lamm, 1910. (238 S. u. 3 Tafeln). 1910. 8.

Ben Jedidja Jechiel qui dicitur Mich. Moravsky: סדר ברכות (ordo benedictionum). Denuo ed. introductionemque adiecit L. Ph. Prins. (In hebr. Sprache) Francofurti ad Moenum (XII, 46 S.) 1910. 8.

Horodetzky, S. A., לקורות הרבנות. Zur Geschichte des Rabbinismus. Warschau. »Tuschijah, 1910 (223 S.) 8. [Aus: ביבליאותיקה גדולה Jahrg, 1. Nr. 33, 34. 35].

Ackermann, A., Münzmeister Lippold. Ein Beitrag zur Kultur- und Sittengeschichte des Mittelalters. Frankf. a. M., J. Kauffmann, (112 S.) 1910. 8. [Aus: »Jahrbuch der jüd. lit. Gesellschaft«].

שמן ערב. I The poëms of Mordechai Dato; II Two poëms of Imm. Frances. Herausgeg. v. A. W. Greenup. London (50 S.) 1910. 8.

Landau, A. u. Wachstein B, Jüdische Privatbriefe aus dem J. 1619. Wien, W. Braumüller, 1910. 8.

Spinoza, B., Der theologisch-politische Traktat. Neu übers. u. m. e. biograph. Vorwort versehen von J. Stern. 2. Aufl. (384 S.) 1910. 8.

Margolies, Ch. S., דובנא רבתי. Geschichte der Juden in Dubno von 1600 bis auf die Gegenwart. Warschau, Selbstverlag, 1910 (192 S. u. 2 Taf.) 8.

אורות מאופל. Gelegenheitsgedichte von M. Ch. Luzzatto. Herausgeg. v. B. Friedberg. Frankfurt a. M., Sänger u. Friedberg, 1910 (8. S.) 8.

Nordmann, A., Der israelitische Friedhof in Hegenhein in geschichtlicher Darstellung. Basel, Wackernagel, 1910 (XVI, 250 S.) 8.

Grünwald, J. J., זכרון לראשונים. Geschichte der Rabbiner u. Gelehrten der Gemeinde Sziget, Szatmár, Mayer Klausner, 1910. (72 S.) 8.

Blum, J., The jews of Baltimore, te historical summary of their progress and status as citizens of Baltimore. Baltimore, historical Review Publishing Co, 1910. (42 und 470 S.) 8.

Lamm, Louis, Nehemias Jehuda Leib, e. Märtyrer für den Judenleibzoll. Berlin, L. Lamm, (19. S.) 1910. 8.

Zeitlin, H., ר' ישראל בעש"ט. Warschau, »Mikra«, 1910. (27 S.) 16.

Horodetzky. S. A., Rabbi Nachman v. Brazlaw. Beitrag zur Geschichte der jüd. Mystik Berlin, M. Poppelauer, (87 S. m. 1 Taf.) 1910. 8.

Zeitlin, H., רי נחמן מברסלב. Warschau, »Sifrut«, (48 S.) 1910. 8.

Eckstein, A., Die israel. Kultusgemeinde Bamberg von 1803—1853. Festschrift zur Einweihg. der neuen Sznagoge in Bamberg, nebst einen Beitrag von Justitzrat Dr. Jos. Werner u. Dipl. Archit. Joh. Kronfuss. 8. Bamberg, Handelsdruckerei u. Verlagsh., (VIII. Bd. 136 S. m. 1 eingedr. Grundriß, 7 Taf.) 1910.

Eliahab, Die 100jährige Religionskrisis im Judentume in ihrer Bedeutung f. das juden-christliche Problem. Berlin, H. Schildberger, 1910. 8.

Blau, L., Bibliographie der Schriften Wilhelm Bachers zu Ehren seines 60. Geburtstages herausgegeben. Frankfurt, J. Kauffmann, 1910 (64 S.) 8.

Geiger, Ludw., Abraham Geigers Leben u. Lebenswerk. Berlin, G. Reimer. 1910. 8.

Rosenmann, M., J. N. Mannheimer. [Aus: »Kalender d. österr.-israelit. Union«.] 23 S. mit 3 Abbildgn. u. 1 Fksm. Wien, R. Löwit, 1910. 8.

Frankl, L. A., Erinnerungen. Herausg. von Stefan H o c k. Prag, J. C. Calve, (XVI, 391 S. m. Abb.) 1910. 8.

Wolbe, Eug., Ludwig August Frankl. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1910. 8.

Lazarus, Nahida, Ein deutscher Professor in der Schweiz. Nach Briefen und Dokumenten im Nachlaß ihres Gatten. Berlin, F. Dümmler's Verl. (VII, 201 S. m. 1 Bildnis) 1910. 8.

Magaznik, M., היהודים ברוסיא Geschichte der Juden in Rußland von 1880—1908. Warschau 1910. (138 S.) 8.

Judenpogrome, Die, in Rußland. Hrsg. im Auftrage des zionist. Hilfsfonds in London von der zur Erforschg. der Pogrome eingesetzten Kommission. 2 Tle. (XI, 404 u. VII, 536 S.) Lex.-8. Köln, Jüdischer Verlag, 1909.

Geiger, L., Die deutsche Literatur und die Juden. Berlin, G. Reimer, 1910 (X, 304 S.) 8.

Baedeker, Karl, Palästina u. Syrien. Die Hauptrouten Mesopotamiens und Babyloniens u. die Insel Cypern. Handbuch für Reisende. 7. Aufl. Leipzig, K. Baedeker, (XCVIII, 432 S. m. 21 Karten, 56 Plänen u. Grundrissen u. 1 Panorama) 1910. 8.

Resch, Alfr., Das Galiläa bei Jerusalem. Eine bibl. Studie. Ein Beitrag zur Palästinakunde. [Aus »Theol. Zeitbl. im Dienste d. luth. Kirche«.] (55 S. m. 1 Kartenskizze) 8. Leipzig, J. C. Hinrichs Verl., 1910.

Banse, Ewald, Der arabische Orient (Orient II). Eine Länderkunde (IV, 110 S. mit 29 Abbildgn. u. 7 Diagr.) 1910.

V. Systematische und praktische Theologie.

Reinach, Salomon, Orpheus. Allgemeine Geschichte der Religionen. Deutsch v. A. Mahler. Wien, J. Eisenstein & Co.

Adams, J., Israels ideal, or studies in old Testament theology. Edinburg, T. & T. Clark, 1910 (244 S.) 8.

Cohen, Herm., Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit. Vortrag. [Aus: »Protokoll d. 5. Weltkongr. f. freies Christent. u. relig. Fortschritt«.] Berlin-Schöneberg, Protestant. Schriftenvertrieb, (17 S.) 1910. 8.

Dupuis, Ch. F., Ursprung der Gottesverehrung. Deutsch v. Streißler. Leipzig, F. Eckardt, 1910. 8.

Albert, E., Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus, (Diss.) Königsberg 1910 (37 S.) 8.

Brandt, Wilh., Die jüdischen Baptismen od. das religiöse Waschen u. Baden im Judentum m. Einschluß des Judenchristentums (VI, 148 S.) 1910.

— — Die jüdische Reinheitslehre u. ihre Beschreibung in den Evangelien. Gießen, A. Töpelmann, 1910. 8.

Klausner, Jos., יהדות ואנושיות Judentum u. Menschentum. 7. I. Warschau »Tuschijah« 1910. (240 S.) [Aus: ביבלי נדולה Nr. 30—32.]

Grossmann, H., Ist das Gesetz u. der Sabbat der Gemeinde gegeben? Aus einer Bibelstunde. Berlin-Rixdorf (Weichselstr. 10), Selbstverlag, (24 S.) 1910. 8.

Helm, Johs., Der israelitische Sabbath. 1 u. 2. Aufl. (III, 36 S.) 1909. 8.

Hughes, H. M., The Ethics of Jewish Apocryphal Literature. London, Culley 1910 (352 S.) 8.

Kaege, P., Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. 1. Hälfte. 1. Teil. Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. 2. Teil. Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken. Münster, Aschendorf, 1910 (XX. 454 S.) 8.

Kesseler, Kurt, Der Unsterblichkeitsglaube in religionsgeschichtlicher und religionsphilosophischer Beleuchtung (56 S.) 8. Bunzlau, G. Kreuschner, 1910.

Kortleitner, F. H., De Hebraeorum ante exsilium babylonicum monotheismo. Innsbruck 1910 (XXVII, 191 S.) 8.

Oesterley, W. O. E., The Jewish Doctrine of Mediation. London 1910 (248 S.) 8.

Schmitt, Alois, Bibel u. Naturwissenschaft. 1. u. 2. Aufl. (55 S.) 1910. 8.

Simon, Leon, Aspects of the Hebrew Genius; A Volum of Essays on Jewish Literature and Tought. London, Routledge, 1910 (210 S.) 8.

Stein, Rabb. Dr. Leop., Die Schrift des Lebens. Inbegriff des gesamten Judentums in Lehre, Gottesverehrung und Sittengesetz (Dogma, Kultus u. Ethik). Schriftgemäß volkstümlich u. zur Kenntnisnahme für Israeliten u. Nichtisraeliten dargestellt in 3 Tln. 8. Frkf. a. M., J. Kauffmann, 1910. 8.

Steinthal, Prof. Dr. H., Über Juden u. Judentum. Vorträge u. Aufsätze. Hrsg. v. Gust. Karpeles. 2. Aufl. hrsg. v. N. M. Nathan (XIII, 305 S. m. Bildnis) 1910. 8.

Volz, Paul, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum (XII, 217 S.) 8. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1910.

Frankfurter, Dr. S., Das altjüdische Erziehungs- u. Unterrichtswesen im Lichte moderner Bestrebungen. Vortrag. (Verb. u. erweit. Abdr. aus: »Pädagog. Jahrb.«) Wien, A. Pichlers Wwe. u. Sohn, (IV, 41 S.) 1910. 8.

Gille, Gerh., Geschichten von den Königen u. Propheten Israels. (Präparationen für den evangel. Religionsunterricht) hrsg. v. Dr. A. Renkauf. 4. verb. Aufl. (VIII, 315 S.) 1910.

Kanter, F., Homiletische Essays über zeitgemäße Fragen zu allen Wochenabschnitten des Jahres. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1910. (254 S.) 8.

Kohn, J. H., Bibel- und Talmudschatz. Ein Buch für die jüdische Familie. 9. Aufl. Neu bearbeitet v. J. Bamberger. Hamburg, George Krämer, 1910. (512 S.) 8.

Maybaum, J., Predigten und Schrifterklärungen. 6. Tl. Festpredigten. 2. Hälfte. Peßachfest und Schabuothfest. Berlin, M. Poppelauer, 1910. (VIII, 264 S.) 8.

Mühsam, S., Predigten. Herausg. von seiner Witwe. II. u. III. Tl. Festtags- und Gelegenheitspredigten. Leipzig, M. W. Kaufmann, 1910. (VI, 342 u. V, 213 S.) 8.

הגדה של פסח. Peßach-Haggada mit dem Kommentar תבלין למצה v. A. A. Prag. Jerusalem 1910. (2) u. 53 S. 8.

Trauergesänge, Die, f. Tischah beab nebst allen dazu gehörigen Gebeten. Aufs genaueste nach Handschriften korrigiert und mit deutscher Übersetzung begleitet v. Dr. S. Baer. 4. Aufl. mit völlig neu bearb. Übersetzg. v. Rabb. Selig Bamberger. Deutscher Ritus. (IV, 320 S.) 8. Rödelheim, M. Lehrberger & Co., 1910.

Benjamin, M., Das Schächtfach, methodisch bearb. 2. Aufl. Neu bearb. v. Salomon Neumann. (X, 114 S. m. Abbildgn. u. 1 farb. Taf.) Leipzig, G. Engel, 1910. 8.

Reich, E., משאת בנימין. Bemerkungen zu Bibel-, Talmud- und Midraschstellen. T. III und IV 1910. 47 und 32 Bl., 4.

Schwadson, S. M., גילוי דעת. Bemerkungen zum Jore dea c. 60—69. Szatmár 1910. (14 Bl.) fol.

Theomim, Joseph, נועם מגדים. Bemerkungen zum Schulchan-Aruch mit Erläuterungen בית הלוי, von B. Kimmel. Munkács 1910. (14), 50 u. (2) Bl. 4.

VI. Vermischtes.

Einhorn, J., תורת עבודת האדמה. Lehrbuch der Landwirtschaft. London (XI, 212 S. und Illustrationen), 1910. 8.

Faitlovitsch, Dr. Jacques, Quer durch Abessynien. Meine 2. Reise zu den Falaschas. Mit 60 Illustr. nach Orig.-Aufnahmen u. 1 geograph. Karte (XV, 188 S.) 8. Berlin, M. Poppelauer, 1910.

Hirsch, Rabb. Samson Raph., Gesammelte Schriften. Herausgeg. von Justizr. Dr. Naphtali Hirsch. V. Bd. (VI, 558 S.) 8. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1910.

Juden, Die, in Deutschland. Von e. jüd. Deutschen. Berlin, K. Curtius, (77 S.) 1910. 8.

Juden, Die, im Heere. Herausgeg. vom Verein zur Abwehr des Antisemitismus Berlin. Berlin (W., Magdeburgerstr. 14), Verein zur Abwehr des Antisemitismus, (88 S.) 1910. 8.

Kaufmann, Prof. Dr. Dav., Gesammelte Schriften. II Bd. Herausgeg. v. M. Brann. (XI, 434 S.) 8. Frankfurt a. M., J. Kaufmann, 1910.

Kollenscher, Rechtsanw. Dr. Max, Rechtsverhältnisse der Juden in Preußen. Text-Ausg. m. Einleitg., Anmerkungen u. Sachregister. (VIII, 199 S.) 16. 1910.

Michaelis, A., Die Rechtsverhältnisse der Juden in Preußen seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts. Gesetze, Erlasse, Verordnungen, Entscheidungen. Berlin, L. Lamm, 1910. (XV, 744 S.) 8.

שירי ישראל בתוגרמה. Lieder der türkischen Juden. Gesammelt von Benj. b. Joseph aus Konstantinopel. Jerusalem 1910. 8.

Wengeroff, P., Memoiren einer Großmutter. 2. Bd. Berlin, M. Poppelauer, 1910. (IV, 220 S.) 8.

Zollschan, Ign., Das Rassenproblem unter besonderer Berücksichtigung der theoretischen Grundlage der jüdischen Rassenfragen. Wien, Wilh. Braumüller, 1910. (VII, 492 S.) 8.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. **M. BRANN** in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die Grundlagen einer jüdischen Ethik.

Von J. Scheftelowitz.

Das ganze alte jüdische Schrifttum unterscheidet noch nicht zwischen den Gesetzen der Moral und denen der Religion, beide erscheinen als Ausflüsse desselben göttlichen Geistes. »Die jüdische Sittenlehre ist,« wie Hermann Cohen sagt[1]), »nichts anders als die jüdische Glaubenslehre. Daher konnte es in dem Gedanken und der Tendenz der Unterscheidung niemals bisher eine jüdische Sittenlehre geben;« denn sie »bildet den innern Quell, genauer das sachliche Prinzip der jüdischen Religion.« Mit Recht sagt daher der Talmud: »Die Tora lehrt von Anfang bis zu Ende durchweg nur Liebeswerke«[2]). »Wer sich aus wahrhafter Liebe zu Gott mit der Tora befaßt, der hat auch gelernt, werktätige Liebe zu üben«[3]). »Wer sich uneigennützig dem Torastudium widmet, der liebt Gott und die Menschen, der erfreut Gott und die Menschen. Die Tora bekleidet ihn mit Demut und Gottesfurcht, macht ihn befähigt, gerecht und fromm, redlich und treu zu sein, sie schützt ihn vor der Sünde; und jedermann gewinnt von ihm Rat, Hilfe, Einsicht und Stärke; er ist bescheiden, langmütig und vergibt die ihm zugefügte Kränkung«[4]). »Beschäftigt sich aber jemand nur mit der Tora, ohne zu-

[1]) In dieser Monatsschrift 1899 S. 370. Erst Saadja hat im Judentum eine Trennung von Religion u. Ethik vorgenommen, vgl. D. Rau in Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1911 S. 390, 399.

[2]) Sota 14a.

[3]) Sukka 49b; vgl. auch Maimonides: Schemonah Perakim 4, 8: »Alle Gebote der Tora haben den Zweck, die Seelenkräfte zu zügeln und sie an Tugenden zu gewöhnen«.

[4]) Perek Kinjan Tora 1, vgl. auch Joma 8a.

gleich Menschenliebe zu üben, der gleichet einem Gottlosen«[1]). Die ganze heilige Gesetzeslehre ist nach Philo[2]) nur das Symbol der Liebe. Die jüdische Ethik ist mit der jüdischen Gotteslehre derart eng verwachsen, daß sie mit ihr eine unauflösliche, unabtrennbare Einheit bildet. So wird z. B. die ethische Lehre, daß man selbst schädliche Tiere nicht durch Entziehung von Nahrung und Wasser auf elende Weise langsam zugrunde gehen lassen solle, aus dem biblischen Satze: »Wenn dein Feind hungert, so speise ihn, wenn ihn dürstet, so gib ihm zu trinken« (Spr. 25, 21), abzuleiten gesucht[3]). Die Tora, die Glaubenslehre, soll zur Veredlung des ganzen Menschen dienen, soll ihn demgemäß auch zur ethischen Vollkommenheit heranbilden. Die urwüchsige Kraft unserer Religion beruht hauptsächlich auf ihrem reichen Ideengehalt. Es wäre nun eine erhabene Aufgabe, den ewigen Wert dieser Ideen für die Weltkultur klarzulegen.

Ein grundlegendes Werk, welches die »jüdische Ethik« darstellen will, muß daher vor allen Dingen sämtliche ethische Gedanken aus dem ganzen älteren Schrifttum methodisch geordnet zusammenfassen. Hierdurch gewinnt man ein Gesamtbild von der jüdischen Sittenlehre. Es darf hierbei auch nicht das Material unterdrückt werden, das einer hohen ethischen Denkweise zu widersprechen scheint. Nur ein Werk, das auf einer derartigen Basis aufgebaut ist, in dem man vor allem das Quellenmaterial sprechen läßt und nur die aus demselben sich notwendig ergebenden Schlüsse enthalten sind, wird von allen als »jüdische Ethik« anerkannt werden. Die »Ethik des Judentums« von Lazarus dagegen ist nur eine von jüdischen Ideen durchtränkte moderne Ethik, in welcher zuweilen in unwissenschaftlicher Weise Midraschstellen homiletisch-geistreich gedeu-

[1]) Aboda sara 17b.

[2]) De nom. mut. I, 586.

[3]) Bereschit Rabba Par. 54, Pesikta de R. Kahana P. 10.

telt werden. Daher kommt es auch, daß christliche Forscher eine solche Ethik nicht als »Ethik des Judentums« gelten lassen wollen, und daß sogar ein auf diesem Gebiete vollkommener Laie, wie W. Sombart in seinem Werke: »Die Juden und das Wirtschaftsleben« ganz neues, ungeheuerliches, aber zum größten Teil willkürlich entstelltes Material zur Beleuchtung der jüdischen Ethik vorzubringen wagt. Dagegen sind nach Sombart »die Darstellungen der Ethik von Lazarus alle auffallend unvollständig, zum Teil möchte man glauben, der Verfasser färbe tendenziös; was Lazarus z. B. im 3. Kapitel seiner Ethik über die Pflichten Israels gegen Fremde sagt, macht seinem humanitären Herzen alle Ehre; mit der historischen Wahrheit geht er recht willkürlich um. Es ist doch kaum statthaft, daß man alle Quellenstellen, die das Gegenteil der verfochtenen Meinung besagen, einfach ignoriert« (Sombart a. a. O. S. 468). Dieses zeigt uns, wie wichtig ein Werk wäre, das ein vollständiges Quellenmaterial über die jüdische Ethik enthielte. Dann hätte sich auch Sombart nicht gänzlich unzuverlässigen Gewährsmännern anvertraut. Lazarus selbst gesteht zu, daß seine Ethik vielfach ein rein subjektives Gepräge habe. So z. B. in dem kürzlich erschienenen 2. Bande[1]): »Als Ethik des Judentums trage ich nach bestem Wissen und Gewissen den Inhalt dieses Paragraphen vor, aber für diesen übernehme ich allein die Verantwortung; ich werde es keinem verargen, der meinem Richtmaß sein eigenes entgegenhält.«

Während jedoch der erste Teil seines Werkes wenigstens in einer klar durchdachten und wunderbar abgerundeten Form abgefaßt ist, ist im 2. Teil kein einziges Kapitel recht ausgearbeitet, und nur allzudürftig sind die jüdischen Belegstellen. In einem sehr unfertigen Zustande hat leider der Verf. das Werk zurückgelassen. Die rühmlichst bekannten Herausgeber J. Winter und A. Wünsche, haben sich nun zwar der großen

[1]) M. Lazarus, Ethik des Judentums, hrsg. v. J. Winter und A. Wünsche, Frankfurt a. M. (J. Kauffmann) 1911, S. 150.

Mühe unterzogen, das ungeordnete Material, das auf Blättchen geschrieben war, zu ordnen und zahlreiche Zitate, die von Lazarus nur andeutungsweise nach den Anfangsworten angeführt oder nur nach dem Standorte im rabbinischen Schrifttum bezeichnet waren, in genauerer Ausführung zu geben[1]). Vereinzelt sind auch neue Belegstellen hinzugefügt worden. Manche Zitate, die von Lazarus ohne Quellenangaben angeführt sind, sind erst von den Herausgebern ermittelt worden. »Aller sonstigen sachlichen Einschaltungen oder Korrekturen in der philosophischen und kritischen Beleuchtung der ethischen Begriffswelt des Verfassers« haben sie sich aber enthalten. Demzufolge sind viele Kapitel aphoristisch in unzusammenhängenden, oft unverständlichen Sätzen abgefaßt[2]). Von dem Abschnitt: »Über die Pflichten der Gesamtheit« ist nur die Überschrift vorhanden. Einzelne Ausführungen, wie S. 275 ff: »Mahnung an die Mütter« haben nicht im geringsten mit der jüdischen Ethik etwas zu schaffen.

Hätte Lazarus den 2. Teil selbst herausgegeben, so läge jetzt gewiß ein ebenso abgerundetes Ganzes vor wie im ersten Bande. Sicherlich hätte er auch dann in der Einleitung so manches Unhaltbare wie seine Bemerkung über נאסף אל עמיו (XX) oder S. XLII ff ausgelassen. Immerhin wird auch dieser Band für denjenigen, der das Gebiet

[1]) Die Herausgeber haben zuweilen die Midraschstellen weit über das gehörige Maß hinaus gegeben, z. B. sind S. 130—132, Zeile 7, ebenso S. 249—250, Zeile 23 ganz überflüssig. Ferner hätte S. 312, Zeile 5—13, da dieses nur eine Anmerkung ist, nicht in den Text gesetzt werden sollen.

[2]) Z. B. S. 63, 71, 163, 221 f. Völlig unverständlich sind z. B. Sätze, wie: »Kampf fordert Genügsamkeit des andern, Friede bietet die eigene Genügsamkeit« (S. 129). Es verhält sich doch gerade umgekehrt: Im allgemeinen veranlaßt die Ungenügsamkeit Unzufriedenheit und Kampf, dagegen fördert die Genügsamkeit den Frieden. Ebenso unverständlich ist der Satz S. 153: »Die Altvordern am Leben erhalten«. Es soll hier vielmehr heißen: Der Geist der Altvordern lebt fort.

der jüdischen Ethik gründlich bearbeiten will, einen brauchbaren Entwurf bilden.

Ich will nun einige Abschnitte, die bei Lazarus nur dürftig skizziert und fast ohne Belegstellen sind, in der Form ausführen, wie ich mir die Grundlagen einer jüdischen Ethik denke.

1. Nächstenliebe.

a) Hochschätzung des Individuums.

Das Judentum lehrt die heiligste Achtung vor jedem Individuum, während im heidnischen Altertum auf die einzelne Person und ihre Berechtigung fast gar nicht Rücksicht genommen ist. Das Individuum wird im Judentum als Selbstzweck hingestellt. In Gegensatz zu Plato, der die Aufopferung, die ausschließliche Hingabe des Individuellen an das Allgemeine, als Ideal aufstellt, betont das Judentum das Prinzip der persönlichen, subjektiven Freiheit[1]). Nicht Unterdrückung, sondern freie Entwicklung der Individualität wird geboten. Eine Folge davon ist die Selbstachtung, die den Menschen erst von jedem andern Geschöpf unterscheidet, ihn auf die Stufe sittlichen Strebens erhebt, und ihn so zu einer Persönlichkeit heranreifen läßt. »Jeder Mensch soll annehmen, daß nur um seinetwillen die Welt erschaffen ist[2]«). »Wer sich selbst verachtet, kann auch andere nicht lieben«[3]). Daher ist es verboten, sich selbst zu verwünschen.[4]). Durch die Selbstachtung wird auch das Selbstverantwortungsgefühl hervorgerufen. Nach dem biblischen Gesetz durfte nur das Individuum, das sich vergangen hat, zur Verantwortung gezogen

[1]) Vgl. Kidduschin 92: Gott hat verkündet: »Ihr Israeliten seid meine Knechte, nicht aber Knechte von Knechten«, vgl. auch 3 M. 25, 42. 55.

[2]) Sanhedrin 37a; vgl. auch Ps. 8, 6—7.

[3]) Obadja v. Bertinoro zu Pea 8, 9.

[4]) Šebuot 35a.

werden[1]), während bei den Persern und Babyloniern nicht nur der Verbrecher selbst, sondern auch dessen ganze Familie bestraft wurde[2]). Im Judentum ist der Schwerpunkt des Lebens in das Individuen verlegt. Mit derselben Energie, wie man sich selbst zu achten hat, soll man auch jede andere Person achten. Als sittlich schaffendes Wesen hat jeder einzelne seine Existenzberechtigung und stellt einen unschätzbaren Wert für den Weltzweck dar. »Ein einziger Mensch ist ebensoviel wert wie die ganze Weltenschöpfung«[3]). »Wer nur ein einziges Menschenleben vernichtet, hat gleichsam die ganze von Gott erschaffene Menschenwelt vernichtet, wer aber nur ein einziges Menschenleben rettet, hat gleichsam die ganze Menschenwelt gerettet«[4]). Diese erhabene Lehre von der Hochschätzung des Individuums hat auch Muhammed vom Judentum übernommen. So heißt es im Koran[5]). »Daher haben wir den Kindern Israel vorgeschrieben, daß derjenige, der nur einen einzigen umbringt... gleichsam alle Menschen umgebracht hat, der aber nur einen am Leben erhält, gleichsam das Leben aller errettet hat.«

Diese Wertschätzung der Persönlichkeit beruht hauptsächlich auf der biblischen Lehre, daß jeder Mensch ein Ebenbild Gottes sei[6]). Die wichtigste Lehre der Bibel ist nach Ben-Asai in dem Satze 1. Mos. 5, 1 enthalten, wonach der Mensch im Ebenbild Gottes erschaffen ist[7]). Jedem einzelnen hat Gott nicht nur seine Ebenbildlichkeit aufgedrückt, sondern ihn auch mit einer Individualität versehen,

[1]) Vgl. 5 M. 24, 16; 2 Kön. 14, 6; Ez. Kap. 18.

[2]) Diese Auffassung herrschte auch in altisraelitischer Zeit, vgl. Jos. c. 7; II. Sam. c. 24.

[3]) Abot d. R. Natan c. 31.

[4]) Mischna Sanhedrin 4, 5. Talm. Sanhedr. 37a. Abot d. R. Natan c. 31.

[5]) Sure 5, 35.

[6]) 1 Mos. 1, 27. 9, 6.

[7]) Sifra 3 M. 19, 18, Bereschit Rabba Par. 24, Jalkut zu 3 M. 19, 18, Jer. Nedārim 9, 3.

wodurch kein Mensch dem andern gleicht[1]). Der Mensch stellt also ein kleines Abbild der göttlichen Weisheit dar, er personifiziert das Bildnis des göttlichen Königs. Ebenso wie derjenige, der mit des Königs Bilde Unfug treibt, hierdurch die Majestät selbst beleidigt, so hat derjenige, der einen Menschen mißachtet, gleichsam Gott geschmäht[2]). Demzufolge sollen wir nicht nur uns selbst lieben, sondern jedem Menschen Achtung zollen. Daher ist es bei Todesstrafe verboten, einen Menschen zu stehlen, um ihn gleich einem Stück Vieh zu verkaufen[3]). Versagung der Anerkennung der Menschenwürde wäre ja Leugnung des göttlichen Ebenbildes. »Die Ehre deines Nächsten soll dir so lieb sein wie die deinige«[4]), darum »verachte keinen Menschen«[5]), denn »wer seinen Nächsten verachtet, ist ein Sünder«[6]), wer des Armen spottet, lästert Gott«[7]). »Wer seinen Nächsten öffentlich beschämt, gleicht einem Mörder«[8]), er kommt nicht ins Jenseits[9]). Deshalb waren die palästinensischen Juden vor allen Dingen stets darauf bedacht, niemanden zu beschämen[10]). »Weder sich selbst noch einem andern darf man fluchen«[11]). »Man ehrt Gott dadurch, daß man jeden Menschen ehrt«[12]). »Die Ehre eines Menschen soll man viel höher halten, als irgend ein anderes

---

[1]) Sanhedrin 37a.

[2]) Schemot Rabba Par. 30; vgl. 1 Mos. 9, 6; 5 M. 21, 23.

[3]) 2 M. 21, 16; 5 M. 24, 7.

[4]) Abot 2, 12.

[5]) Baba kamma 93. Abot 4, 3.

[6]) Spr. 14, 21.

[7]) Spr. 17, 5, vgl. 3 M. 19, 14.

[8]) Baba Mezia 58b, Sanhedrin 107.

[9]) Abot 3, 15.

[10]) Baba Mezia 58b; vgl. auch Berachot 43b, Sota 10b: »Man soll sich lieber in einen brennenden Ofen werfen lassen, als daß man seine Nebenmenschen beschäme«.

[11]) Šebuot 35a.

[12]) Abot 4, 1.

Gebot der Tora«[1]). »Man ist verpflichtet, jedem Menschen bei seinem Hineingehen und bei seinem Hinausgehen den Vortritt zu lassen und ihm Ehrfurcht und Achtung zu erweisen«[2]). »Jeder sei auf die Ehre des andern bedacht, denn nur dadurch erlangt man das ewige Leben«[3]). »Wehe dem Menschen« — ruft Akiba aus — »welcher spricht: ‚Ich bin erniedrigt, darum sei auch mein Nächster erniedrigt, ich bin verflucht, darum sei auch mein Nächster verflucht!' Der Mensch bedenke, daß er denjenigen erniedrigen und verfluchen will, der das Ebenbild Gottes an sich trägt«[4]). Da in diesem Ausspruche auf die göttliche Ebenbildlichkeit hingewiesen ist, so ist hier unter dem Ausdruck »Nächster« jeder Mensch ohne Unterschied der Nation verstanden, denn ein Ebenbild Gottes ist jeder Mensch[5]), den man ebenso zu lieben hat, wie sich selbst[6]).

Als Ebenbild Gottes soll der Mensch Gott, dem Wesen der Sittlichkeit, ähnlich zu handeln suchen. »Ebenso wie Gott barmherzig und liebevoll gegen alle Geschöpfe ist, soll auch der Mensch barmherzig und liebevoll sein«[7]). Daher hält R. Akiba das Gebot: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst (3 M. 19, 18)« für die vornehmste Grundlehre der Bibel[8]). Die Schwachen sollen gestützt und gestärkt werden. Darauf beruht vor allem die wahrhaft großartige israelitische Armengesetzgebung, die dem Besitzenden zu uneigennütziger Hilfsbereitschaft gegen einen Hilfsbedürftigen in weitgehendem Sinne verpflichtet. Jedem Notleidenden

---

[1]) Megilla 3b, Berachot 10.

[2]) Bemidbar Rabba Par. 15.

[3]) Derech erez rabba c. 3. Die Weisen berichten, daß 24.000 Schüler R. Akibas gestorben wären, weil sie einander nicht Ehre erwiesen (Ber. rabba c. 61, 1).

[4]) Bereschit rabba Par. 24, Jalkut zu 1. Mos. Kap. 5.

[5]) Vgl. 1 M. 1, 27. 9, 6.

[6]) 3 M. 19, 18. 34.

[7]) Sabbat 113b, Jer. Pea 12b.

[8]) Bereschit rabba Par. 24, Jalkut zu 1. M. c. 5.

soll man tatkräftig zur Seite stehen[1]). »Widerfährt deinem Mitmenschen ein Leid, so sollst du ihm deine Teilnahme bezeigen und für seinen Unterhalt sorgen«[2]). Sobald ein Mensch in Lebensgefahr schwebt, ist der Jude verpflichtet, selbst am Sabbat alles Mögliche für die Erhaltung eines Menschenlebens zu tun. Zu einem solchen Zweck soll er schnell ohne Bedenken alle sabbatlichen Bestimmungen übertreten[3]), denn »der Sabbat ist euch übergeben worden, nicht aber seid ihr dem Sabbat übergeben worden«[4]). Ein interessantes Beispiel ethischer Pflichtenkollision bei Ausübung der Nächstenliebe bieten uns die Weisen des ersten Jahrhunderts: Von zwei Personen, die gemeinsam in der Wüste wandern, besitzt nur noch einer etwas Wasser. Würde er das Wasser mit dem Reisegefährten teilen, so würden beide ihren Durst nicht löschen können, tränke aber er es allein, so würde dieses genügen, daß er noch lebend eine bewohnte Gegend erreiche, aber sein Gefährte wäre dann unrettbar verloren. Ben-Paturi trug darüber die absolute ethische Lösung vor: Der eine dürfe nicht unter Preisgabe seines Mitmenschen das eigene Leben retten, sondern beide mögen trinken und gemeinsam sterben, diese Lehre, die er aus dem biblischen Satze (3 M. 25, 36): »Dein Bruder lebe mit dir« ableitete, galt solange, bis R. Akiba lehrte, daß man im Konfliktsfalle zunächst an die Erhaltung des eigenen Lebens denken solle[5]). Erst aus

---

[1]) Vgl. hierüber meinen Aufsatz: »Die Armenpflege im Judentum« im: Isr. Gemeindeblatt, Köln 1911, Nr. 51.

[2]) Wajjikra rabba Par. 34, Kohelet r. zu Kap. 7, 14; vgl. Sota 14a.

[3]) Mischna Joma 8, 6—7; Tanchuma Par. Jitro, Debarim r. Par. 10.

[4]) Mekilta ed. Weiss, Wien 1865, S. 110, Jalkut zu 2. M. 13, 14; vgl. im N. T. Marc. 2, 27.

[5]) Sifra zu 3. M. 25, 36, Baba Mezia 62a, vgl. W. Bacher, Agada d. Tannaiten I² p. 60.

der Selbstachtung kann sich die wahre Nächstenliebe entwickeln, denn wir sollen uns ja untereinander mit derselben Energie lieben, wie ein jeder sich selbst liebt.

b) Die Beziehungen des Individuums zur menschlichen Gesellschaft.

Da nach der Bibel alle Menschen einen einheitlichen Ursprung, nur einen göttlichen Schöpfer[1]) und »Vater im Himmel«[2]) haben und alle Menschen Ebenbilder Gottes sind, so sollen wir uns als Glieder einer großen Familie ansehen, in deren Adern verwandschaftliches Blut fließt. »Haben wir nicht alle einen Vater? Schuf uns nicht ein Gott? Warum sollen wir denn treulos sein einer gegen den andern?«[3]) »Gott hat zur Festigung des Friedens unter den Menschen die ganze Menschheit von einem einzigen Menschenpaar abstammen lassen, damit niemals einer zum andern sagen könne: Mein Vater war größer und vornehmer als der deinige«[4]). Während alle übrigen Völker des Altertums nur sich und ihre eigenen Geschlechter kennen und keine Gemeinschaft mit den andern wissen noch haben wollen, umfaßt die Tora die ganze Menschheit. Wir sollen die Menschen schon deshalb lieben, weil sie Geschöpfe Gottes sind. »Liebe die Geschöpfe,« mahnt uns Hillel[5]). Gemäß einem alten Ausspruch unserer Weisen hat Gott dem Menschen verkündet: »Ich habe die Menschen geschaffen, darum kannst du, wenn du sie lieben wirst, versichert sein, daß ich dich dafür belohnen werde; solltest

[1]) Vgl. Jos. 4, 24. 2. Kön. 19, 15. Zach. 14, 9. Zeph. 3, 9. Ez. 36, 23. Ps. 86, 9. 102, 23. 138, 4.

[2]) אבינו שבשמים wird Gott gewöhnlich in Talmud u. Midrasch genannt.

[3]) Mal. 2, 10. Daher sagt Philo, De dec. orac. II, 191: »Wir Menschen sind alle Brüder, da Gott der gemeinsame Vater ist«.

[4]) Sanhedrin 37. Ähnlich sagt Seneca De benef. III, 28: »Kein Mensch ist vornehmer als der andere«.

[5]) Abot 1, 12.

du sie jedoch hassen, so werde ich dich streng bestrafen«[1]). Daher hat jeder Pflichten nicht nur gegen sich selbst, sondern auch gegen seine Mitmenschen zu erfüllen. »Bin ich nicht für mich, wer ist für mich, bin ich aber nur für mich selbst, was bin ich dann?«, war Hillels Ausspruch[2]). Den natürlichen Egoismus soll man zugunsten seiner Mitmenschen einschränken. Die Selbstliebe soll ein Quell der Nächstenliebe bilden. Die einzelnen Menschen bilden erst durch ihren Zusammenschluß eine Gesellschaft, eine geschlossene Einheit. Was der eine nicht hat und leistet, haben und leisten die andern; einer ergänzt das Sein und Wirken des andern, so daß die Handlungsweise des einzelnen eine Bedeutung für die menschliche Gesellschaft gewinnt. In seinem Verhältnis zur Gesellschaft erhält darum das Individuum noch einen erhöhten Wert. Daraus erwächst für jeden die Verpflichtung, bei seinen Handlungen auf die Würde und den Bestand der Gesamtheit bedacht zu sein. »Begeht jemand nur eine einzige gottgefällige Tat, so gereicht sie nicht nur für ihn allein, sondern für die ganze Menschheit zum Wohle. Begeht er aber nur eine einzige Sünde, so hat er hiedurch nicht nur sich selbst, sondern die ganze Menschheit geschädigt«[3]). Denn sowohl derjenige, der eine gute Tat verrichtet, als auch derjenige, der eine schlechte Tat begeht, findet Nachahmer. »Ein gutes Werk zieht ein anderes nach sich, ebenso zieht eine Sünde eine andere nach sich« (Abot 4, 2). Jedermann hat als Glied der menschlichen Gesellschaft an dem Wohl und Wehe der Gesamtheit teilzunehmen und an der ethischen Entwicklung der Gesellschaft mitzuarbeiten. »Sondere dich nicht von der Gesellschaft ab«[4]). Deshalb, weil der reiche Elimelech zur Zeit der Hungersnot die Israeliten in Stich

[1]) Abot de R. Natan Kap. 16.
[2]) Abot 1, 14.
[3]) Kidduschin 40b. Tosefta Kiddusch. 1, 14. Kohelet rabba 101.
[4]) Abot 4, 7, vgl. Taanit 11a.

ließ, um nicht von den Armen belästigt zu werden, wurde er von Gott bestraft[1]). »Der Mensch soll als ein Glied der Menschheit sich auch für die Handlungen der Mitmenschen mitverantwortlich fühlen«[2]). Das Ziel des einzelnen sei darum, durch Ausübung der Nächstenliebe das allgemeine Wohl der Gesamtheit nach seinen Kräften zu fördern zu suchen. »Wer nur auf die Veredlung seiner eigenen Seele bedacht ist, hat kein hohes Verdienst. Wer aber nicht nur sich selbst, sondern auch andere zu veredeln sucht, dessen Verdienst steigt immer höher«[3]). »Die die Menge zur Tugend anleiten, gleichen den Sternen für und für« (Dan. 12, 3).

c) Versöhnlichkeit und Milde.

Alles was zur Trennung und zum Streit unter den Menschen führen kann, muß man vermeiden. »Sinnet nicht böses in eurem Herzem gegen eure Mitmenschen«[4]). Wir sollen daher kleine Beleidigungen übersehen »Haß erweckt Streit, aber die Liebe deckt alle Vergehungen zu«[5]). Darum »wende nicht allen Worten, die man spricht, deine Aufmerksamkeit zu, daß du ja nicht hörest, wenn dein Knecht dir flucht, denn oftmals hast auch du, wie du es selbst weißt, andern geflucht«[6]). »Man beurteile jeden Menschen von der bessern Seite«[7]). »Wer seinen Zorn zurückhält,

[1]) Rut rabba zu Kap. 1, 2.

[2]) Kidduschin 40b. Tosefta Kidduschin 1, 14, vgl. Bemidbar rabba Par. 10: כל ישראל ערבים זה בזה.

[3]) Bachja, Chobot ha-Lebabot, Schaar Ahabat Adonai P. 6; vgl. auch Baba batra 9a. Bemidbar r. Par. 14: »Größer ist der, welcher eine gute Tat veranlaßt, als der, welcher sie tut.«

[4]) Zach. 7, 10. 8, 17.

[5]) Spr. 10, 12. Ähnlich lautet ein buddhistischer Satz: »Haß nie dem Hasse weicht, Milde nur setzt dem Haß ein Ziel« (Dhammapada Vers 5).

[6]) Kohelet 7, 21 f.

[7]) Šebuot 30a. Abot 1, 6. 6, 6. Sabbat 127.

ist vortrefflicher als ein Held«[1]). »Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, du magst ihn zur Rede stellen, auf daß du dir seinetwegen keine Sünde zuziehst; du sollst dich nicht rächen und nicht den Zorn nachtragen gegen die Kinder deines Volkes«[2]). »Du törichtes Menschenherz! Recht schwer wird es dir, dich vor dieser Leidenschaft zu retten. Denn der Mensch fühlt nur zu sehr die Schmach, die ihm angetan worden, und bitterlich weh tut ihm der Schmerz. Rache ist süß, süßer als Honig, denn sie allein gibt ihm die Ruhe wieder. Wenn er aber die Kraft besitzt, sich selbst zu überwinden, und den Mann, der seinen Haß erregt hat, nicht zu hassen und ihm nichts nachzutragen, auch wenn die Gelegenheit sich ihm bietet, wenn er alles vergißt und aus seinem Herzen reißt, als wäre es nie gewesen, dann ist er ein Starker und ein Held. So zu handeln hat Gott nun einmal befohlen«[3]). »Wer seinen Nächsten haßt, gleicht einem Mörder«[4]). »Wenn jemand, der dir einst eine Gefälligkeit verweigert hat, später von dir selbst eine Gefälligkeit wünscht, so darfst du ihm seine frühere schlechte Handlungsweise nicht nachtragen, indem du sprichst: ‚Da du mir keine Gefälligkeit erwiesen hast, so gewähre ich auch dein Verlangen nicht', oder: ‚Sieh! ich bin nicht so schlecht wie du, ich erfülle dein Verlangen gern!'«[5]). »Sprich nicht: Wie er mir getan hat, will ich auch ihm tun und ich will einen jeden nach seinem Tun vergelten«[6]), denn »wer Böses mit Bösem vergilt, von dem weicht nie das Unglück«[7]). »Wer aber seinem Nächsten

[1]) Spr. 16, 32; vgl. Pesachim 66: »Wer zürnt, von dem geht, wenn er ein Prophet ist, die Prophetie fort«.

[2]) 3. M. 19, 17.

[3]) M. Ch. Luzzato, Mesillat Jescharim, hrsg. J. Wohlgemut, Berlin 1906, 32.

[4]) Derech erez rabba Kap. 11.

[5]) Baba mezia 31. Joma 22. Jalkut Abschn. 613.

[6]) Spr. 24, 19.

[7]) Bereschit rabba Par. 38.

das ihm zugefügte Unrecht verzeiht, dem verzeiht auch Gott seine Sünden«[1]). So hat R. Huna allen, die ihm Böses zugefügt haben, stets vergeben[2]). »Hat einer einen Menschen in üblen Ruf gebracht und spricht er darauf reuevoll zu ihm: ‚Ich habe gesündigt,' so soll der Beleidigte ihm vergeben, sonst ist er ein Sünder«[3]). »Wer sich rächt, an dem wird Gott Rache nehmen und seine Sünden wird er nimmer vergessen. Verzeihe deinem Nebenmenschen eine Beleidigung und alsdann werden, wenn du bittest, auch deine Sünden vergeben werden. Ein Mensch trägt dem andern nach; aber vom Herrn will er Vergebung! Gegen seinen Nebenmenschen hat er keine Nachsicht und er bittet um Nachsicht wegen seiner eigenen Vergehungen? Er, der doch selbst Fleisch ist, grollt unerbittlich; wer soll ihm seine Sünden sühnen? Denk' an das Ende, laß ab von Feindseligkeit, denk' an Untergang und Tod und bleibe den göttlichen Gesetzen treu. Gedenke der Gebote: ‚Trage dem Nächsten nicht Haß nach'; gedenke des Bundes des Höchsten und übersieh die Übereilung«[4]). »Wer das Gebot: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst', außer acht läßt, wird auch bald folgende biblische Gesetze übertreten: ‚Du sollst dich nicht rächen und nicht nachtragen, du sollst deinen Bruder nicht hassen, dein Bruder soll mit dir leben'«[5]). »Schön ist es für einen Menschen,

[1]) Megilla 28a. Joma 87b. Rosch ha-Schana 17a.

[2]) Rosch ha-Schana 17a.

[3]) Bemidbar rabba Par. 19. Vgl. auch Baba kamma 92a (Mischna): »Wer einem Menschen, der für sein Vergehen um Verzeihung bittet, nicht vergibt, ist grausam«. Rab hatte in seiner Jugend R. Chanina ein wenig beleidigt, darum ermüdete er nicht, ihn mehrere Male hintereinander um Verzeihung zu bitten (Joma 87b). In seiner Versöhnlichkeit nahm er keine Rücksicht auf seinen Stand. Als er einmal einen Metzger beleidigt zu haben glaubte, begab er sich am Vorabend des Versöhnungstages zu ihm, um sich mit ihm auszusöhnen (Joma 87a).

[4]) Sirach 28, 1—7.

[5]) Jalkut zu 5. M. 22, 13.

Schuld zu vergeben«[1]). »Siehst du einen unwissenden Menschen, der aus Unwissenheit gegen die heiligen Gesetze gefehlt hat, so sollst du ihn nicht verachten«[2]), sondern als helfender Freund sollst du ihn auf den rechten Weg weisen. »Bemerkst du, daß dein Nächster eine schlechte Tat begeht, so bist du verpflichtet, ihn zurechzuweisen, bessert er sich aber nicht, so sollst du ihn nochmals zurechtweisen«[3]). »Wer über die schlechte Handlungsweise seines Nächsten nachsichtig ist und darüber milde urteilt, über dessen Handlungen wird auch Gott einst mit Milde und Nachsicht urteilen«[4]). Gott liebt denjenigen, der niemals zürnt[5]). Diese jüdische Lehre ist auch ins Christentum übergegangen: »Denn wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebet, so wird auch euer himmlischer Vater euch vergeben«[6]). Sieht man sich aber genötigt jemanden wegen eines begangenen Unrechts zu bestrafen, so soll man doch nicht lieblos gegen ihn sein, denn durch die erfolgte Bestrafung nimmt sich der Gegner wohl für die Zukunft in Acht, allein ein Stachel ist in ihm haften geblieben; er nimmt sich vor, es ihm bei Gelegenheit zu entgelten. Wenn ihm aber jener durch liebevolles Entgegenkommen zeigt, daß er ihn nur zu seiner Besserung und nicht aus Haß habe bestrafen lassen, so wird wieder eine Versöhnung angebahnt. »Nachdem er seine Strafe erhalten hat, sollst du ihn wieder als deinen Bruder ansehen« (Makkot 23 a). »Wenn die Linke einen verstößt, soll ihn die Rechte wieder heranziehen«[7]). »Das Strafurteil soll sich mit der Barmherzigkeit paaren«[8]).

[1]) Spr. 19, 11.
[2]) Midrasch Mischle 6, 30.
[3]) 'Arakin 16b.
[4]) Sabbat 127b.
[5]) Pesachim 113b.
[6]) Matth. 6, 14. Marc. 11, 25.
[7]) Sota 47a. Sanhedrin 107b. Mechilta zu 2. M. 18, 6.
[8]) Bereschit rabba Par. 12.

Die Härte des Gesetzes soll durch die Nächstenliebe gemildert werden[1]). »Heil dem Frommen, der statt eines Strafurteils Erbarmen walten läßt«[2]). »Ebenso wie Gott die Schuld vergibt und weder Haß noch Rache in seinem Herzen gegen das sündhafte Volk Israel hegt (vgl. Micha 7, 18 f.), soll auch der Mensch seinen Nächsten nicht hassen«[3]). »Gott ist gnädig, bevor der Mensch sündigt, und ist derselbe versöhnliche Gott, nachdem der Mensch gesündigt und Buße getan hat« (Rosch ha-Schana 17b). Selbst gegen den abtrünnigen Glaubensgenossen, der sich dem Heidentum zugewandt hat, wird milde Gesinnung gepredigt. »Obgleich jener hinging und sich dem Götzendienst verkaufte, soll man dem Fallenden keinen Stein nachwerfen« (Arakin 30b. Kidduschin 20b). Nach dem Sohar[4]) ist nur derjenige ein wahrhaft frommer Mann, der auch für die Sünder betet. Darum stellt der Sohar Moses höher als Noah und Abraham, denn als Gott dem Noah offenbart hatte, er wolle die Menschen wegen ihrer Sünden vernichten, betete er überhaupt nicht für seine Mitmenschen. Auch Abraham hat nach dem Sohar

[1]) Rabba wollte von seinen Taglöhnern, die ihm aus Unvorsichtigkeit ein Faß Wein zerbrachen, den Schaden ersetzt haben, weshalb er ihnen die Kleider wegnahm und den Lohn vorenthielt. Die Arbeiter verklagten ihn deshalb bei Rab, welcher gebot, daß ihnen die Kleider zurückgegeben werden sollten. Darauf fragte Rabba: »Schreibt dieses das Gesetz vor?« Der Richter antwortete: Ja, denn es steht geschrieben (Spr. 2, 20): »Du sollst wandeln in den Wegen der Guten.« Als die Tagelöhner die Kleider wieder erhalten hatten, sprachen sie zum Richter: »Wir sind arm und haben den ganzen Tag gearbeitet; nun sind wir hungrig und haben nichts zu essen.« Da gebot Rab: »Händige ihnen ihren Lohn aus,« worauf Rabba erwiderte: »Ist so das Gesetz?« Er antwortete: Ja, denn es steht geschrieben (Spr. 2, 20): »Halte ein den Pfad der Frommen« (Baba Mezia 83a).

[2]) Bereschit Rabba Par. 33. Selbst dem zum Tode verurteilten Mörder soll man einen leichten Tod bereiten. (Sanh. 52b.)

[3]) Jalkut zu 3. M. 19.

[4]) Sohar zu 1. Mos. 18, 23.

nicht die volle Pflicht der Menschenliebe geübt, denn als Gott ihm kund tat, daß er die Städte Sodom und Gemorrha vernichten werde, flehte er, daß diese Städte nur um einzelner Frommen willen verschont bleiben mögen, aber er betete nicht für die Sünder. Dagegen flehte Moses, als Gott das ganze sündige Volk infolge der Anbetung des goldenen Kalbes töten wollte, solange inbrünstig Gottes Gnade an, bis Gott allen Sündern verzieh. In den Gebetbüchern der slavischen Juden finden sich zwei herrliche Gebetstücke, die in der kabbalistischen Periode erzeugt sind. Vor Beginn des Morgengebets sagt der Jude inbrünstig: »Ich nehme auf mich als höchstes Gebot die Pflicht der Nächstenliebe« während er abends beim Schlafengehen Gott um Verzeihung bittet für alle, die ihm etwa ein Unrecht zugefügt haben könnten. »Habt Erbarmen mit allen Geschöpfen, so wird auch Gott Erbarmen mit euch haben[1]). »Wer für einen andern bei Gott um Erbarmen fleht, obgleich er dessen selbst bedarf, erhält zuerst von Gott Abhülfe«[2]). »Wer aber nicht für seine Nebenmenschen Gott um Erbarmen bittet, ist ein Sünder«[3]). Aus dieser jüdischen Auffassung ist auch der Satz des N. T.: »Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen«[4]), hervorgegangen. »Wer nicht gegen seine Mitmenschen Erbarmen hat, stirbt frühzeitig«[5]), er gleicht einem Götzendiener[6]). Nur diejenigen Israeliten stammen gemäß dem Talmud von Abraham ab, die sich aller Ge-

---

[1]) Bereschit Rabba Par. 33, Schabbat 151b, Jer. Baba kamma VIII, 7 (Fol. 27b).

[2]) Baba kamma 92a.

[3]) Berachot 12b.

[4]) Matth. 5, 7.

[5]) Sohar Par. Ki tisa: כל אלין חבריא דלא רחמין אלין לאלין אסתלקו מעלמא עד דלא מטא זמנייהו.

[6]) Sifre, Debarim P. 117.

schöpfe erbarmen[1]). Diese altjüdische Tugend hebt auch der judenfeindliche, römische Schriftsteller Tacitus[2]) als ein charakteristisches Merkmal der Juden hervor, indem er sagt: »Ihre Barmherzigkeit ist allgemein bekannt.« Wahrhaft fromm ist nur der, welcher »nie seinem Nebenmenschen Böses tut und nicht Schmach seinem Nächsten zufügt«[3]).

[1]) Beza 32b.

[2]) Historiae V, 1 § 5: apud eos [Judaeos] misericordia in promptu.

[3]) Ps. 15. »Barmherzigkeit und Güte muß stets dem Frommen im Herzen wurzeln. Stets sei er darauf bedacht, sich dem Mitmenschen gefällig zu zeigen, und alles, was andern etwa Schmerz verursachen könnte, zu meiden« (M. Ch. Luzzatto Mesilat Jescharim ed. Wohlgemuth 1906, 53).

(Fortsetzung folgt.)

Lehmann-Haupts Buch über Israel.

Von S. Jampel.

Die durch die Ausgrabungen im Orient zutage geförderten Kulturdenkmäler bildeten durch ihre mittelbaren und unmittelbaren Beziehungen zur Bibel das interessanteste, religionswissenschaftliche Thema der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts. Von allen Kathedern wurden die glänzenden Bestätigungen der biblischen Überlieferung durch die zeitgenössischen inschriftlichen Urkunden aufs höchste bewundert und die berühmtesten Forscher glaubten hier den Finger Gottes zu erblicken, der jene Zeugen der biblischen Wahrheit aus dem vieltausendjährigen Schutt ans Tageslicht gefördert hat.

Seit einer Reihe von Jahren hat sich das Bild vollkommen verändert, und das Verhältnis der Inschriften zur Bibel ist seit etwa zwei Jahrzehnten vielmehr ein höchst gespanntes geworden. Aus dem epigraphischen Material, dem keilschriftlichen, wie dem hieroglyphischen, wurden Wehr und Waffen *gegen* die Bibel geschmiedet und im Gegensatz zu den älteren Assyriologen, sieht man in ihren jüngern Nachfolgern die berüchtigtsten Verlästerer des biblischen Altertums.

Wie ist das nun gekommen?

Der gebildete Laie, dem es nicht unbekannt ist, daß nicht etwa neue Entdeckungen diese Wendung herbeigeführt haben, sondern daß aus demselben Inschriftenmaterial heute die entgegengesetzten Berichte wie vordem herausgelesen werden, muß der ganzen Inschriftenforschung sehr mißtrauisch gegenüberstehen. Die-

sen Skeptizismus der Assyriologie gegenüber hat Fr. Delitzsch durch seine Babel-Bibel-Broschüre nur noch gesteigert. Denn wenngleich seine Irrtümer, bis auf ganz vereinzelte Ausnahmen, nicht sowohl auf falschen Textlesungen, als vielmehr auf willkürlichen Schlußfolgerungen beruhen, so ist doch bei dem Laien durch das lärmende Hin und Her der Eindruck erweckt worden, als ob in der Entzifferungswissenschaft über bloße Vermutungen überhaupt nicht hinauskommen könne.

Daß jedoch die Inschriftenforschung, und insbesondere auch die Assyriologie, genau wie jede andere Sprachwissenschaft mit sicheren Hilfsmitteln arbeitet, davon kann sich auch der Nichtassyriologe zur Evidenz überzeugen, durch die Vergleichung derjenigen Berichte der Keilschrifturkunden, die in anderen Sprachen ihre Parallelen haben, mit eben diesen meist erst lange nach der Entzifferung gefundenen Parallelberichten[1]).

Das sicherste und zugleich leichteste Mittel für den Laien, die keilschriftlichen Lesungen auf ihre Korrektheit zu kontrollieren, bietet z. B. der jüngste jüdische Inschriftenfund von Elephantine mit seiner aramäischen Version der berühmten Behistun-Inschrift. Dieses größte inschriftliche Sprachdenkmal Altpersiens hat in der Mitte des verflossenen Jahrhunderts den Weg zur Assyriologie eigentlich erst gebahnt, denn die erste Entzifferung rührt aus einer Zeit her, in der die Grammatik und das Wörterbuch der assyrischen Sprache noch nicht die heutige Vollständigkeit besaßen, und dennoch ist die Übereinstimmung mit der zeitgenös-

[1]) Vgl. z. B. die keilschriftliche Episode im Weltschöpfungsepos von der Empörung der Meeresgöttin, die deshalb von Marduk niedergetreten und getötet wurde, mit der Parallelerzählung im Talmud. B. bathra 74a und Midrasch בעט בו והרגו, welch letztere Legende den ersten Entzifferern jenes Keilschrifttextes wahrscheinlich heute noch unbekannt ist.

sischen aramäischen Übersetzung eine fast silbenmäßig genaue.

Delitzsch's abenteuerliche Behauptungen, die hauptsächlich von assyriologisch nicht geschulten Philologen alten Stiles zur Diskreditierung der Inschriftenforschung ausgebeutet wurden, sollten daher den Laien nicht dazu verleiten, dieser neuen wissenschaftlichen Disziplin, die eine vielseitigere Altertumsforschung, Kulturgeschichte, vergleichende Religionswissenschaft, und vor allem ein exakteres Verständnis der Bibel eigentlich erst ermöglicht hat, Mißtrauen entgegenzubringen. Delitzsch's und vieler andern Assyriologen willkürliche Syllogismen dürfen sowenig als Argument gegen die Zuverlässigkeit der Keilschriftforschung dienen, wie etwa die abenteuerlichen biblischen Interpretationen der extremradikalen Kritiker als Beweis gegen die Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit des Bibeltextes angeführt werden dürfen.

Der unerfreuliche Umschlag in dem Verhältnis zwischen der biblischen und inschriftlichen Wissenschaft hängt somit keineswegs mit dem Subjektivismus in der Lesung der Keilschrifttexte zusammen. Der Grund dieser neuen Bewegung ist überhaupt nicht auf Seiten der Inschriftenforschung, sondern auf der der Bibelwissenschaft zu suchen. Nicht die Assyriologie, sondern die Bibel ist für den Altertumsforscher der Gegenwart eine andere geworden. Der ältere Assyriologe sah in der Bibel, zu der er sich wie immer stellen mochte, ein organisches Ganzes, demgegenüber die inschriftlichen auf die Bibelwissenschaft bezüglichen Angaben wie zerstreute Steinsplitter sich ausnahmen, für die er keine passendere Verwendung finden konnte, als sie zur Ausfüllung der lückenhaften Stellen jenes alten Baues zu benutzen. Beiden Arbeitsgebieten wurden dadurch reiche Ernten zu teil. Die verhältnismäßig kurzen Be-

richte der Bibel erhielten die gewünschte Ergänzung, während die meist abrupten inschriftlichen Notizen erst ins richtige Licht gerückt wurden.

Die Sachlage hat in den letzten zwei Jahrzehnten dadurch eine gewaltige Verschiebung erhalten, daß die bibelkritischen Theorien des verflossenen Jahrhunderts inzwischen zur allgemeinen Geltung gelangt sind. Nicht nur die mit großen wissenschaftlichen Kommentaren versehenen, sondern auch die für den Laien berechneten Handbibeln stigmatisieren durch verschiedene Drucktypen die allgemein akzeptierte Quellenscheidung der Bibel im allgemeinen und des Pentateuchs im besondederen. Der Orientalist, der es mit Recht anmaßend finden würde, wenn der Bibelforscher sich auf das Gebiet der Orientalistik hinauswagen wollte, ohne ihn zu Rate zu ziehen, glaubt, unter Verzicht auf eine eigene Meinung, auch seinerseits die Bibel nur in dem vom Fachforscher präparierten Zustande verwerten zu dürfen. Während also die Assyriologen des 19. Jahrhunderts noch eine zusammenhängende biblische Geschichte kannten, stehen dem Orientalisten der Gegenwart aus jeder biblischen Partie lediglich Gruppen von abgerissenen, angeblich aus verschiedenen Perioden herrührenden, abweichende Tendenzen verfolgenden und überdies sich widersprechenden Notizen zur Verfügung, welche quantitativ nicht viel mehr als die verstreuten inschriftlichen Momente bieten, qualitativ jedoch, ihres widersprechenden Charakters wegen, noch niedriger zu bewerten sind, als jene indirekten, scheinbar unparteiischen inschriftlichen Mitteilungen.

Es ist daher vom Standpunkte des Orientalisten nur ganz konsequent, wenn er, als Laie auf dem biblischen Gebiete, der Führung des Exegeten sich ganz anvertrauend, in der Bibel nur kleine, zusammenhanglose Splitter sieht und es daher vorzieht, Israels Volks- und

Religionsgeschichte auf Grund des Inschriftenmaterials zu konstruieren und die von der Bibelkritik etwa noch stehengelassene Trümmerstücke diesem neuen Gebäude einzuflicken.

Unter solchen Umständen ist es mit großer Freude zu begrüßen, daß ein auf dem Gebiete der orientalischen Sprachforschung, wie auf dem der alten Geschichtswissenschaft gleich hervorragender Gelehrter, C. F. Lehmann-Haupt es in dankenswertester Weise unternommen hat, „Israels Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte" zur Darstellung zu bringen. Als verdienstvoller Assyriologe ist er den Bibelforschern gegenüber dadurch im Vorteile, daß er den andern Assyriologen, die ihre Vermutungen und Hypothesen mit dem inschriftlichen Originaltext identifizieren, nicht alles vom Munde abzulesen braucht. Als Führer auf dem Gebiete der Altertumsforschung, liest er die Bibel als Historiker und nicht als Zunfttheologe, der seiner Schule nicht widersprechen darf. Wie in der allgemeinen Geschichte, so kennt er auch hier kein Dogma und wagt daher ganz unbefangen die Unfehlbarkeit der höheren biblischen Kritik gelegentlich anzuzweifeln. Er hat sogar den Mut, es auszusprechen, daß „es in der Natur einer solchen auf die Bekämpfung des Hergebrachten hinauslaufenden kritischen Richtung liegt, daß ihre Anwendung leicht das durch die quellenmäßige Sachlage erforderte Maß überschreite," und daß ferner „die Kritik dadurch nicht selten ein subjektives Element erhält, das unvermerkt das Urteil beeinflußt und eine Neigung hervorruft, die nicht urkundlichen Überlieferungen als unhistorisch zu verwerfen, ohne daß oder ehe noch die Abwägung aller vorhandenen Nachrichten ein solches verwerfendes Urteil als unerläßlich ergeben hat". Unumwunden erklärt er auch, daß er „zu dieser radikalen Richtung sich in einem bewußten Ge-

gensatz befindet" (S. 7 f). Die extravagante Kritik, die der der extremen Orthodoxen nicht nur an Fanatismus nichts nachgibt, sondern von ihr auch gelernt hat, den Gegner, statt ihn wissenschaftlich zu widerlegen, lieber mit Hohn und Spott abzutun, wird diesem auf archäologischem und assyriologischem Gebiete gleich anerkannten Forscher gegenüber in jener billigen Argumentation sich Zurückhaltung auferlegen müssen.

Die stärkste Seite des Lehmann-Hauptschen Buches ist zweifellos seine sinnreiche Pragmatik, die prägnante Art, wie er den historischen Zusammenhang der Handlungen stets ins Auge faßt. So z. B. die Erkenntnis, daß Palästina, welches als Hafen Babels und Pforte Ägyptens, der Zankapfel dieser größten Weltmächte des großen Altertums werden mußte, durch seine geographische Lage zur politischen Unselbständigkeit von vorneherein verurteilt war und als kleines Staatswesen nur unter Duldung dieser beiden Reiche bestehen konnte, und daß daher, weil eine solche Duldung im allgemeinen nur beim Niedergang jener beiden Großstaaten denkbar war, die Eroberung Palästinas und die Gründung des israelitischen Reiches dortselbst, den geschichtlichen Berichten der Bibel und der Hieroglyphen entsprechend, nur gegen den Beginn des 13. vorchristlichen Jahrhunderts vor sich gehen konnte. Denn gerade in dieser Periode ist der politische Einfluß sowohl Babels als auch Ägyptens in Palästina nahezu auf den Nullpunkt gesunken. Die Macht der Babylonier und Kossäer war durch die Assyrier um diese Zeit gebrochen, während das emporsteigende Assyrien damals unter Salmanassur I, Tukultininib usw. nach Norden und Osten soviel Eroberungs- und Verteidigungskämpfe zu führen hatte, daß es um das ferne Palästina sich gar nicht kümmerte. Ebenso war Ägypten damals am Ausgange der 19. Dynastie, unter Pha-

rao Menephta, durch die Einfälle der ägäischen Insel-Völker, wie durch innere Wirren, politisch völlig zusammengebrochen, sodaß dort Anarchie herrschte und der Einfluß auf Palästina ganz dahingeschwunden war. Damit stimmt die biblische Überlieferung, die den Auszug in die Zeit des Nachfolgers des Raamses verlegt (II B M 1, 2, 23), glänzend überein. Alle anderen Berechnungen, die den Exodus in frühere Perioden verlegen, stellen sämtliche diesbezügliche Berichte und Chronologien der Bibel durchaus auf den Kopf. Die berühmte inschriftliche Notiz in der Israel-Stele des des Menephta, welche den sichersten Beleg für die allen biblischen Zeitangaben direkt widersprechenden neuen Chronologien bieten soll, deutet der besonnene Verfasser in einer dem Wortlaute der Inschrift viel entsprechenderen und mit der biblischen Überlieferung ganz übereinstimmenden Weise. Die hieroglyphischen Worte „Canaan ist gefangen mit allem Schlechten. Fortgeführt ist Askalon, genommen ist Geser, Jenuam ist zunichte gemacht; der Israel-Stamm ist ein fkt ohne Frucht, Palästina ist eine Witwe für Ägypten geworden", beweisen nach Lehmann keinesfalls, daß Israel in den ersten Regierungsjahren Menephtas in Palästina ansäßig gewesen sei. Rhetorisch ist es viel wahrscheinlicher, daß zum Schlusse der Stamm genannt wird, der an der Südgrenze Palästinas nomadisierend herumzog und eben erst durch den Auszug aus Ägypten in den Bereich Palästinas gekommen war. Die Ausdrucksweise des Hymnus erscheint unter der Voraussetzung, daß Israel und sein Auszug als eine Bedrohung der Ruhe und des ägyptischen Besitzstandes in Südpalästina betrachtet wurde, durchaus begreiflich. Vergl. auch II B. M. 1, 9. Außerdem ist hier Israel, im Gegensatz zu allen andern dortselbst genannten Völkern, wie Chittiter, Bibyet u. ä., als noch nicht an-

säßiger Wanderstamm deutlich gekennzeichnet. Ferner ist das Wort „fkt", mit dem Israel hier bezeichnet wird, ganz dunkel, man weiß nur, daß es etwas Schlechtes bedeutet. Der vermutete Sinn „Feld", woraus man sofort einen Schluß gegen die Voraussetzung des Nomadentums ziehen will, ist angesichts der Bedeutung „Böses" absolut unzulässig. Es kann sich hierbei nur um einen bildlichen Ausdruck, wie im darauffolgenden Satze „Palästina ist eine Witwe" handeln. (35—52.)

Diese passende Einschiebung der Eroberung Kanaans durch die israelitischen Stämme in die Zeit Menephtas, in welcher sowohl der mesopotanische wie auch der ägyptische Einfluß in Palästina völlig gebrochen war, erklärt uns einerseits, daß Israel weder bei der Eroberung, noch in der ganzen Richterperiode mit babylonisch-assyrischen oder ägyptischen Truppen irgendwie zusammenstößt, und andererseits, daß die Inschriften jener Völker aus dieser jahrhundertelangen Periode nirgends eine auf Israel und Palästina bezügliche Notiz enthalten. (S. 60 f.)

Für die Geschichtlichkeit des Person Mosis tritt unser Verfasser mit aller Entschiedenheit gegen viele Neuere, wie Ed. Meyer u. a., ein. Moses sich hinwegzudenken erscheint ihm so unmöglich wie Zoroaster, Solon, Christus, Muhammed u. a. Der Hinweis der Kritik auf die Episode der Aussetzung, welche von Sargon I, zirka eineinhalb Jahrtausende vorher in derselben Weise erzählt wird, darf so wenig als Argument gegen die Geschichtlichkeit Mosis angesehen werden, wie gegen die Sargons, der früher als eine mythologische Figur galt, während wir heute seine Inschriften lesen (S. 55—57).

Daß die Chabiri der Tel-el-Amarna-Briefe, trotzdem ihre Identität mit den עברים philologisch außer jeder Frage steht, keine israelitischen Elemente, sondern solche von Edom, Midjan, Moab, Ammon u. ä.

enthalten haben mögen, setzt auch Lehmann voraus[1]). (S. 34 f.)

Wenn er dagegen die Niederlassung israelitischer Nomaden in Ägypten erst in die Zeit Amenophis IV, anfangs des 13. Jahrhunderts verlegt und somit für den Aufenthalt Israels in Ägypten kaum ein Jahrhundert übrig hat, so schlägt er damit natürlich der biblischen Überlieferung ins Gesicht. Die zum Beweis herangezogene Inschrift Amenophis, welche von hungernden in Ägypten Zuflucht suchenden Palästinensern handelt, darf mit der Einwanderung des Jakob-Clans durchaus nicht identifiziert werden, da diese Semiten vor einem in Palästina wütenden Feinde flohen. Dagegen ist Lehmanns Bemerkung, daß die Einwanderung der Idumäer in Ägypten unter Menephta, — denen, wie die Inschrift deutlich besagt, gerade die Gegend von Pithom und Sukkoth (Vergl. II B. M. 12, 37) zur Niederlassung angewiesen wurde, — als eine Folge der durch den Wegzug Israels entstandenen Entvölkerung dieser Landstriche anzusehen sei, wohl geeignet, allgemeine Zustimmung zu finden. Weniger überzeugend ist die Aufstellung, daß die Hyksosinvasion in Ägypten durch die Bedrängnis, die die semitischen Nomadenstämme im babylonischen Reiche sei-

[1]) Diese ganze chronologische Konstruktion und ihre Einfügung in das Gerippe der betreffenden biblischen Partieen, habe ich schon vor mehr als 1½ Jahren in meiner »Hagadah aus Ägypten« (Kauffmann, Frankfurt a. M.) in eingehenderer Form und mit einer großen Anzahl instruktiver Beweise verstärkt, dargeboten und freue mich daher der völligen, diesbezüglichen Übereinstimmung mit dieser Autorität auf dem Gebiete der alten Geschichte. Dies besonders denen gegenüber, welchen das dunkle ägyptische Wort »fkt«, das nur vermutungsweise mit »Feld« übersetzt wurde, schon genügt, um, mit der Hyperkritik, das Gros Israels ganz und gar von dem Aufenthalte in Ägypten auszuschließen und somit eine Überlieferung, die die Basis der ganzen biblischen Geschichte ist, schlechtweg zu annullieren.

tens der Kossäer von Osten und der Chittiter vom Norden erfahren haben, zu erklären sei. (S. 16—17, 41—42.)

Sehr treffend ist dagegen der Nachweis, daß das Vordringen der Aramäer von den Nordufern des Euphrat bis in die Gegend von Damaskus erst um die Zeit kurz vor David, u. zw. infolge der Demütigung der Chittiter, stattgefunden habe, wodurch die Begrüßung Davids seitens des Chittiterfürsten, Tohu von Hamath (II Sam. 8, 9.), nachdem David die Aramäer geschwächt hatte, besonders begreiflich wird. Gleichzeitig aber wird durch die Beweisführung, daß die Aramäer, welche in der Davidischen Periode nördlich von Palästina ein großes Reich hatten, zur Zeit der Richter noch in der Ausdehnung von Mesopotamien bis nach Damaskus begriffen waren, der wegen seiner geographischen Unwahrscheinlichkeit von der Kritik sehr bemängelte Bericht von der achtjährigen Unterdrückung Israels durch den mesopotamischen König Kuschan Rischatajim (Richt. 3, 7—11) in das richtige Licht gerückt. (S 60—64.)

Außerordentlich prägnant sind Lehmanns Deduktionen, die darzutun suchen, daß die ganze Gestaltung der politischen Verhältnisse Israels lediglich von andern Völkern herbeigeführt wurden. Wie die Philistäer durch ihre ununterbrochene Bedrückung der israelitischen zerstreuten Stämme diese eigentlich erst zu einem Volke verdichtet haben (S. 5), so hat auch Ägypten die Teilung Israels in zwei Reiche allein zustandegebracht. Pharao Scheschak, der Begründer der 22. ausländischen, libyschen Dynastie in Ägypten, der daher die Nachkommen der von ihm bedrängten 21. Dynastie möglichst aus dem Wege zu schaffen suchte, wußte auch Salomo, den Schwiegersohn des Siamon, des vorletzten Königs der

21. Dynastie, von dem er unter Umständen eine Stärkung seiner Feinde in Ägypten befürchten mußte, dadurch unschädlich zu machen, daß er Salomos Rivalen, Jerobeam an seinen Hof zog, ihn nach dem Tode Salomos zur Gründung des antidavidischen Nordreiches mit Unterstützung nach Palästina sandte, Rehabeam, den Sohn Salomos, den Enkel jenes Siamon, schwächte und die von diesem dem Nordreiche entrissenen Gebiete, für Jerobeam zurückeroberte. Vgl. I Kön. 12 und 14 und die Scheschak-Inschrift. (S. 68—71.)

Seine sinnreiche Darstellung der politischen Verhältnisse Kleinasiens auf Grund zeitgenössischer Inschriftenurkunden, wirft ein ganz neues Licht auf die politischen Beziehungen Assyriens zu Palästina und zeigt, wie es hier wiederum ein anderes Volk war, welches den Untergang des nordisraelitischen Reiches um fast eineinhalb Jahrhunderte hinausgeschoben hat. Salmanassar III. hat schon ums Jahr 860 Ahab von Israel und Ben-Hadad von Damaskus bei Karkar geschlagen. Und doch hat Assyrien nachher mehr als 140 Jahre lang weder Israel noch Aram angetastet. Wie ist das zu erklären? Hatten die Assyrer nicht ebenso wie die Babylonier das Verlangen, die Mittelmeerküste zu erreichen und Palästina, die Brücke zu Aegypten zu besitzen? Adad-nirari IV. der Gatte der Semiramis, hat sich anfangs des VIII. Jahrhunderts in die palästinensische Gegend vorgewagt, ist aber, mit einer geringen Tributzahlung zufrieden, nach Assyrien zurückgekehrt. Lehmann erkannte hier mit Recht, daß es die Völkerschwärme des Urartu (אררט) waren, welche jahrhundertelang der Assyrern den Weg nach Damaskus und Palästina versperrt haben. Tatsächlich ist auch Tiglathpileser IV., der die Urartäer zum erstenmale geschlagen hat, derselbe, der auch zuerst nach Aram und Palästina erobernd vorgedrungen ist (S. 80—84).

Warum wandte sich aber dieser Assyrerkönig direkt nach dem äußersten Süden Palästinas, nach Philistäa, während er doch ganz Mittel- und Südpalästina verschont hat? Das geschah darum, weil Philistäa, sich an Ägypten anlehnend, mit Aram, den Nachbarn der Urartu, gemeinsam mit den Urartäern gegen Assyrien sich vereinigt hatten, zu welchem Bündnis sie auch Israel gewonnen hatten, und wozu sie auch Judäa zwingen wollten. Da nun Judäa, aus Furcht vor Assur, dieses gefährliche Spiel nicht mitmachen wollte, so geriet es in die Lage, welche Jesajah sehr treffend mit den Worten ארם מקדם ופלשתים מאחור ויאכלו ישראל בכל פה kennzeichnet. Ahas wollte zur Sicherung Judas noch mehr tun, nämlich den Assyrern freiwillig den Frieden anbieten, um gegen Aram und Ephraim geschützt zu sein. Jesajah hielt es für überflüssig; da er voraussah, daß Assyrien mit den Urartäern, Aram und Israel bald fertig werden würde und dann Judäa Ruhe und Frieden haben werden. (Jesajah 8, 4: כי בטרם ידע הנער ... ישא את חיל דמשק ואת שלל שמרון לפני מלך אשור). Ahas befolgte den Rat Jesajahs nicht und sandte eine Friedensbotschaft zu Tiglat-Pileser, was er in der Tat bald bereuen mußte; da er von dem Assyrerkönig nicht freundlicher als die besiegten Fürsten behandelt wurde (II. Kön. 16.) (S. 90—92).

Von den Doppelnamen des Judaerkönigs עזיה, עזריה (II. Kön. 16. Jesajah 1, 1) hält Lehmann עזריה für den ursprünglichern, der aber mit Rücksicht auf den gleichnamigen zeitgenössischen Urartäerkönig „Asarja von Jaudi“ (vergl. die Inschriften von Senschirli) in עזיה umgeändert wurde (S. 87).

Der palästinensisch-ägyptische Kriegszug Sanheribs ist in der Bibel wie in den Keilschriften und bei Herodot sehr ausführlich beschrieben. Der biblische Bericht scheint nach der Meinung der Kritik mehrere

Widersprüche zu enthalten, was schon zu weitläufigen historisch-kritischen Untersuchungen und Quellenscheidungen Anlaß gegeben hat. Lehmann schlichtet diese Schwierigkeiten dadurch, daß er den biblischen Berichten ein anderes Gefüge gibt und die Stücke II. Könige 18—19 auf diese Weise 18, 13. 19 8—36. 18, 17—19, 7. 18, 14—16. 19, 7. 28. aufeinander folgen läßt. Dadurch ergänzen sich Bibel und Inschriften gegenseitig und das historische Ergebnis aus beiden ist folgendes:

Nachdem Sanherib die phönikischen Städte Sidon, Arwad und Byblos tributpflichtig gemacht hatte, während er sich an das von der Natur geschützte Tyrus nicht heranwagte, zog er gegen den Süden Palästinas. Edom und Moab unterwarfen sich widerstandslos, wogegen Jerusalem und die beiden philistäischen Städte, Askalon und Ekron, dem Assyrerkönig Widerstand leisteten. Askalon wurde bald erobert; beim Zuge gegen Ekron wurden jedoch die Assyrer vom ägyptisch-äthopischen Heere überrascht, der Sieg fiel aber trotzdem den Assyrern zu. Nach der Eroberung Ekrons, plünderte er dann Judäa (18, 13), verwüstete 46 Städte und erfuhr, während er in der judäischen Stadt Libna war, daß ein neues ägyptisch-äthiopisches Heeresaufgebot unter Leitung des äthiopischen Prinzen Tirhaka gegen ihn heranziehe (II. Kön. 19, 8—9.) Da er nun für den Augenblick den Zug gegen Jerusalem aufgeben mußte, so versuchte er Hiskia durch eine Botschaft einzuschüchtern (das. 9—36). Als aber der Äthiopierzug sich verzögerte, rückte Sanherib von Libnah nach Lachisch vor und eroberte auch diese judäische Stadt. Von dort sandte er eine Heeresabteilung unter Leitung Tartans und Rabsakehs nach Jerusalem (18, 17—19,7). Jesajahs Prophezeiungen mögen wohl den Muth Hiskias gestärkt haben; da jedoch die Belagerung Jerusalems begonnen hatte, so blieb Hiskia nichts

übrig, als sich Sanherib zu unterwerfen (Das. 18, 14—16). Von Lachisch zog dann Sancherib nach dem ägyptischen Delta, wo inzwischen das äthiopisch-ägyptische Heer zusammengezogen war. Es kam aber nicht zum Kampfe, weil einerseits im assyrischen Lager eine Pest ausbrach — von welcher außer der Bibel auch Herodot berichtet, — und andererseits bedrohliche Nachrichten über Unruhen in Babylon ihn eilig nach Hause riefen (das. 19,7. 28) (S. 114—123).

Den so vielfach angezweifelten Bericht in II. Chron c. 33. von Manasses Gefangenschaft, Befreiung und Bußfertigkeit, findet Lehmann so einleuchtend und so völlig in die damaligen Verhältnisse hineinpassend, daß diese biblische Notiz, trotzdem das Königsbuch sie aus nicht unbekannten Gründen wegläßt, als durchaus geschichtlich anzusehen ist. Der Assyrerkönig Assurbanipal hatte den großen Aufstand, an welchem Babylonier, Aramäer, Könige des Amurulandes (Palästina) und Äthiopien beteiligt waren, unterdrückt und die Anführer schwer bestraft. Zu den Königen des Amurulandes gehört selbstverständlich auch Manasse, — wenn er auch nicht ausschließlich damit gemeint ist. — Seine Gefangennahme ist als selbstverständlich zu erwarten, nicht aber seine Befreiung. Diese erklärt sich aber aus dem Umstande, daß der Assyrerkönig in Ägypten unter Psammetich I, der mit Gyges gegen Assyrien sich verbunden hatte, einen imponierenden Gegner besaß, der einer Einverleibung Judäas seitens Assyriens nicht ruhig zugesehen haben würde. Assurbanipal muß daher, angesichts dieser Sachlage, bestrebt gewesen sein, sich in Manasse lieber einen Bundesgenossen zu sichern, als ihn zu töten, oder ihn zum Vasallen zu machen, in welch letzterem Falle er ihn Psammetich geradezu in die Arme getrieben haben würde. (S. 135—37).

Die hier gebotenen Beispiele zeigen zur Genüge, daß Lehmann-Haupt seinem Versprechen „Israels Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte“ zu geben, getreulich nachgekommen ist.

Berücksichtigt man ferner, daß Lehmann, wo immer es ihm möglich und zulässig erscheint, den radikalsten Konstruktionen Wellhausens rücksichtsvoll Rechnung trägt, — vergl. z. B. S. 29—32 u ö — so weiß man, daß man es hier mit einem der liberalsten Historiker zu tun hat. Umso gründlicher sollten darum die gedankenlosen Nachbeter der zügellosen, destruktiven Kritik es beherzigen, wenn er z. B. S. 53 u. a. klagt: „Überhaupt wird der an sich ja gewiß fruchtbaren und prinzipiell beachtenswerten Anschauung, daß der Stoff der Tradition in der Hand des Dichters oder des Geschichtsschreibers eine Aus-, Um- und Weiterbildung erfahren kann, bei der Überlieferung der alttestamentlichen wie der klassischen Völker ein viel zu weiter, geradezu verhängnisvoll wirkender Spielraum gegeben. Es wird diese eine Möglichkeit als Grundprinzip der gesamten Betrachtung zu Grunde gelegt, während unseres Erachtens von vornherein bis zum Beweise des Gegenteils immer anzunehmen ist, daß der naive Berichterstatter den überkommenen Stoff respektiert und uns allenfalls in Nebenzügen seine Phantasie und seine Gestaltungskraft zur Geltung kommen läßt.“

Ferner erscheint das historische Gesetz (S. 54), daß „jede Überlieferung, die sich bei einem Volke über dessen eigene Vorgeschichte, wenn auch in sagenhafter Gestalt und Umkleidung, erhalten hat, so lange sie nicht geschichtlich und historisch-geographisch Unmögliches enthält, bis zum Beweise des Gegenteils als im Kerne historisch angesprochen werden muß,“ als so selbstverständlich, daß man glauben müßte, eine an-

dere Meinung sei abenteuerlich und verkehrt; und dennoch ist gerade wunderlicherweise die andere Anschauung heute die herrschende geworden. Beachtenswert sind auch noch folgende mahnende Worte Lehmanns: „Seitdem sich auf ältestem griechischen Gebiete die Vorstellungen der homerischen Epen und der ältesten griechischen Überlieferung durch Schliemans Ausgrabungen in Mykene, Tiryns und Troja und . . . . auf dem Boden Kretas als im Kerne zutreffend erwiesen haben, kann auch die ernste historische Kritik nicht umhin, das konservative Element in den einheimischen Überlieferungen der Völker stärker zu betonen und zu berücksichtigen, als es nach der herrschenden Auffassung noch vielfach geschieht."

Auch in literarhistorischen Fragen hat L. trotz des normativen Charakters, den er Wellhausen beimißt, sein eigenes Urteil sich bewahrt. Die Meinung sämtlicher Exegeten, daß Gesetze im Altertum immer erst festgelegt wurden, wenn man befürchten mußte, die Tradition des Brauches und Gewohnheitsrechtes könne verloren gehen, und daß daher selbst das „Bundesbuch", die älteste Partie des pentateuchischen Gesetzes, erst nach einer längeren Seßhaftigkeit in Palästina entstanden sein könne, zumal dieser Kodex einen eingebürgerten Bauernstand voraussetzt, gehört zu den unerschütterlichsten Axiomen der Kritik, die zu bezweifeln keiner, der in den Kreisen der Kritik ernst genommen werden will, wagen darf. L. bemerkt dagegen, „Wenn ein großer Gesetzgeber wie Moses seinem Volke für seine zukünftige Ausbildung die Richtschnur geben will, so kann er sich sehr wohl und wird er sich die Verhältnisse zum Muster nehmen, denen er sein Volk zuführen will. Daraus folgt, daß die Anschauung, das Bundesbuch könne erst erheblich nach dem Eintritte völliger Seßhaftigkeit geschaffen

worden sein, einer erneuten Prüfung bedarf.“ (250). Diese Behauptung ist mehr als selbstverständlich, verdient jedoch besondere Anerkennung nicht nur wegen der Belege, sondern hauptsächlich wegen der in ihr bekundeten Selbständigkeit luftigen Dogmen gegenüber. Auch seine Argumente für die Echtheit des Hoseabuches — gegen Graetz u. a. — sind sehr überzeugend. Nicht minder prägnant ist seine Interpretation der Prophetien Nahums.

*

Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen.

Von **M. Freimann.**

(Schluß.)

Wie Tryphon, nur noch schärfer, bekämpft auch der Jude des Celsus die Behauptung der Christen, daß die messianischen Weissagungen der Propheten sich auf Jesus beziehen und bemüht sich unausgesetzt, sie auf diese Weise ihrer Hauptstütze für die Messianität Jesu zu berauben. »Wie beweisest du denn,« so apostrophiert er Jesum, »daß diese Weissagungen mehr auf dich als auf tausend andere, die nach denselben in die Welt gekommen, zielen? Und Träumer und Phantasten und Betrüger hat es genug in der Welt gegeben, die sich gleichfalls für den Sohn Gottes, der vom Himmel herabgekommen, ausgegeben haben«[1]). — »Die Welt,« so sagt er ein andermal, »ist voll von Leuten, welche behaupten, daß sie diejenigen seien, auf welche diese Weissagungen sich beziehen, die Jesus verwegen auf sich deute«[2]). — Er wirft den Christen vor, daß sie sich der Propheten bedienen, vorgebend, diese hätten die Werke Jesu vorher verkündet, und fügt hinzu: es fänden sich unzählige Personen, auf welche sich diese Weissagungen weit besser deuten ließen als auf Jesus. Und wie Tryphon, gibt auch er die im nationalen Judentum allgemein herrschende Vorstellung wieder: »Die Propheten reden von dem, der da kommen soll, als von einem mächtigen und gewaltigen Helden, der

[1]) Orig. c. Cels. I, 50.

[2]) Das. II, 28.

sich die ganze Welt und alle Völker unterwerfen werde[1].« Kein Mensch werde aus dergleichen dunkeln Bildern und Mißverständlichkeiten schließen können, daß Einer ein Sohn Gottes sei[2]. — Und auf den Vorwurf der Christen, daß die Juden Jesum nicht anerkennen wollen, erwidert er: Ist es glaublich, daß wir, die wir zuerst der Welt kund gemacht, Gott werde dereinst einen Richter herabsenden, die Bösen zu strafen, diesen Richter, als er erschien, schimpflich behandelt haben sollten? Was konnte uns bestimmt haben, denjenigen zu beschimpfen und zu beleidigen, dessen Ankunft wir selbst der Welt verkündigt haben? — Wie aber hätten wir einen Menschen als Gott aufnehmen können, der, wie man allgemein sagte, nichts von dem geleistet hat, was er versprochen? Der, nachdem er von uns verurteilt und für strafwürdig erklärt worden, sich schmählich zu verbergen suchte und selbst von denen verraten wurde, die er seine Jünger nannte? Ziemt es einem Gott, zu flüchten? Darf sich ein Gott gebunden wegführen lassen? Und was das schlimmste, darf ein Gott selbst von jenen verraten und verlassen werden, mit denen er vertrautesten Umgang gepflogen, denen er alle seine Geheimnisse geoffenbart hatte, die ihn für ihren Lehrer und Meister angesehen hatten, ihn sogar den Heiland, den Sohn und Gesandten des höchsten Gottes, nannten? »Diejenigen,« sagt er bei anderer Gelegenheit[3], »die während seines Lebens stets um ihn waren, seinen Worten lauschten, ihn als Lehrer und Meister anerkannten, wollten weder mit ihm noch für ihn sterben, als sie sahen, daß er bestraft wurde und das Leben lassen mußte. Sie gedachten nicht der Lehre, daß man keine Pein und Marter des Leibes achten dürfe; ja sie leugneten sogar, daß sie seine Jünger seien; während Ihr heute Lust traget, mit ihm zu sterben.

[1]) Orig. c. Cels. II, 29.
[2]) Das. II, 30.
[3]) Das. II, 8—9.

Ist es nicht erstaunlich, daß er bei seinen Lebzeiten fast niemand recht überzeugen konnte, und daß nach seinem Tode so viele zu seinen Jüngern gemacht werden?[1])«

Den eigentlichen Stein des Anstoßes bildete das »Ärgernis des Kreuzes.« Bei Tryphon kommt dies noch zu maßvollem, bei dem Juden des Celsus hingegen schon zu vehementem Ausdruck. Ein Mensch, noch mehr, ein ans Kreuz geschlagener Mensch, der zu einem Gott gemacht wird, das schien ihnen eine Blasphemie. Der gesetzesgläubige Diasporajude, selbst wenn ihm die jüdisch-alexandrinische Logoslehre vertraut war, konnte es den Christen nicht vergeben, daß sie den reinen, heiligen Logos, den sie für den Sohn Gottes hielten, in einem gegeißelten, ans Kreuz geschlagenen Menschen inkarniert sein ließen[2]). »Und ihr Erzgläubigen,« ruft der Jude bei Celsus seinen ehemaligen Glaubensgenossen zu, »ihr verübelt es uns, daß wir diesen Jesus nicht für einen Gott anerkennen und uns nicht bereden lassen wollen, daß er der Menschen wegen gelitten habe, damit wir gleichfalls alle Leiden und Übel ertragen lernen?«[3]) Und ferner: »Wann hat sich je ein Gott unter den Menschen gezeigt, ohne Glauben zu finden, insbesondere wenn er bei einem Volke erschienen ist, das schon lange auf seine Ankunft vorbereitet war? Wie ist es möglich gewesen, daß man d e n nicht gekannt hätte, den man so lange und so sehnsüchtig erwartet hatte?«[4])

Wie Tryphon, stellt auch der Jude bei Celsus die evangelische Darstellung der jungfräulichen Geburt Jesu in

[1]) Orig. c. Cels.. II, 45. Man glaubt wahrhaftig, aus dem Juden des Celsus hier und andern Stellen die heutigen c h r i s t l i c h e n Bestreiter der Existenz eines historischen Jesus sprechen zu hören. Man lese nur Kalthof und insbesondere das jüngst erschienene Buch „Die Christusmythe“ Arthur Drews', des bekannten Schülers Ed. v. Hartmanns.

[2]) Das. II, 31; 33—38.

[3]) Das. II, 38, 73.

[4]) Das. II, 75.

eine Reihe mit den ähnlichen griechischen Mythen. Auch er weist auf die Erzählungen von Danaë, Melanippe, Auge, Antiope hin[1]). »Die alten Fabeln,« sagt er einmal, »welche berichten, daß Perseus, Amphion, Eakus, Minos von Göttern gezeugt worden seien, verdienen keinen Glauben; allein sie sind doch wenigstens nicht aller Wahrscheinlichkeit bar, da sie von ihren Helden große, wunderbare, fast übernatürliche Taten berichten. Was aber hast du Großes, Merkwürdiges und Außerordentliches verrichtet? Bisher nichts! Obgleich die Juden im Tempel sehr darauf drängten, daß du durch ein klares und unzweideutiges Zeichen deine göttliche Herkunft dartun möchtest.«[2]) »Aber selbst zugegeben,« so fährt er fort, »daß Jesus die ihm nachgerühmten Wunderwerke verrichtet habe, so sind diese nicht besser als die Werke der Zauberer, die stets prahlen, noch größere ausführen zu wollen; oder als die Gaukeleien ägyptischer Wundertäter, die für wenige Obole ihre Wissenschaft auf dem Markte feilbieten, Geister beschwören, Krankheiten wegblasen, Seelen Verstorbener erscheinen lassen . . . Müssen wir darum glauben, daß diese Leute Söhne Gottes, oder sollen wir nicht vielmehr sagen, daß diese Werke Betrügereien gottloser Menschen seien?«[3])

Je weniger der Jude des Celsus sein Ideal von dem Messias in Jesu verkörpert finden konnte, je weniger er sich mit der eigentlichen Botschaft Jesu befaßte; desto mehr klammerte er sich an die Begleiterscheinungen derselben, an die Legenden von der übernatürlichen Geburt und der Wunderwirksamkeit Jesu, die er durch eine vernichtende Kritik zu zerstören sucht. Freilich beschäftigen ihn diese Dinge bloß darum, weil sie das Um und Auf des Glaubensbekenntnisses der Menge bilden, die in ihnen die eigentliche Bürgschaft für die göttliche Sendung Jesu

[1]) Orig. c. Cels. I, 37.
[2]) Das. I, 67.
[3]) Das. I, 68.

erblickt. — Er hat es glücklich herausgefunden, daß Jesus selber den Wunderwirkungen keinerlei Bedeutung beigemessen, daß er in ihnen kein Zeichen göttlicher Kraftleistung gesehen. Und welche Lehre zieht er aus dieser fruchtbaren Erkenntnis? Etwa die, daß die Fülle der Gesichte, von der die evangelische Darstellung zu berichten weiß, lediglich dem Überschwang begeisterter Phantasie unmittelbarer und mehr noch mittelbarer Jünger des Meisters und nicht diesem selbst zuzuschreiben seien, und daß man sich, um diesen nach Gebühr würdigen zu können, ausschließlich mit dem Wesen seiner Lehre beschäftigen müsse? Durchaus nicht. Diese Erkenntnis liefert ihm vielmehr neue Waffen, um die Grundpfeiler des Volksglaubens zu zertrümmern. Anknüpfend an diese bedeutsame Erklärung Jesu, bricht er in die Worte aus: »O Licht! O Macht der Wahrheit! Er selber erinnert uns, wie eure eigenen Bücher mit klaren Worten bezeugen, daß in künftigen Zeiten Andere die gleichen Wunder verrichten und dennoch nichts als Betrüger und Verführer sein werden. Er gedenkt sogar eines gewissen Satans, als eines großen Meisters in solchen Dingen. Heißt dies nicht unumwunden zugestehen, daß dergleichen Wunder nicht einer göttlichen Macht sondern der List boshafter Menschen zugeschrieben werden müssen? Indem er andern Betrügern die Maske vom Gesicht reißt, wird er durch die Macht der Wahrheit gezwungen, sich selbst zu beschuldigen und anzuklagen. Wie ungereimt und jämmerlich geht ihr also vor, wenn ihr seine Gottheit aus seinen Wundern beweisen wollt, und diejenigen hinwiederum, die durch ähnliche Werke berühmt geworden sind, als boshafte Betrüger ausschreit. Warum sollen diese verdammt, Jesus aber verehrt werden, da sie doch einander an Taten gleichen und Jesus selbst ein Zeugnis gegen sich abgelegt hat? Er gesteht doch deutlich genug ein, daß alle derartigen Wunder keine unanfechtbaren Kennzeichen einer gött-

lichen Kraft, sondern nur Proben von Menschenlist und Menschentrug seien.«[1])

Wenn irgend etwas die griechische Herkunft des Juden bei Celsus sicher zu stellen, wenn irgend etwas zu beweisen vermag, daß seine religiöse Richtung eine ganz andere als die pharisäische, in manchen Kardinalfragen dieser geradezu entgegengesetzte war; so ist es sicherlich seine Stellung zu der Lehre von der Auferstehung des Leibes, welche ein fundamentales Dogma des pharisäischen Judentums und ebenso des Christentums bildete, welche aber von den hellenistischen Juden verworfen wurde. Über dieses Dogma nun äußert sich der Jude bei Celsus folgendermaßen: »Die Lehre von der Auferstehung der Toten, von dem jüngsten Gericht, von der Belohnung, die dem Gerechten aufbewahrt ist, von dem Feuer, das den Gottlosen erwartet, sind ein altes abgebrauchtes Geschwätz und der ganze Glaube der Christen hat ein Ende, sobald bewiesen wird, daß sie in diesen Dingen nichts Neues lehren.«[2])

Ein andermal, wo er, um mit Origenes zu sprechen, sich abermals als »griechischer Gelehrter« entpuppt, apostrophiert er die Christen, wie folgt: »Was eigentlich hat euch bestimmt, an Jesus zu glauben? etwa daß er vorausgesagt, er werde von den Toten auferstehen? Aber selbst zugegeben, er habe dies vorhergesagt, haben nicht viele andere ebensogut diese listige Rolle gespielt, um einfältige Zuhörer zu berücken und durch deren Leichtgläubigkeit sich zu bereichern? Hat es nicht Zamolxis, ein Diener des Pythagoras, bei den Skythen, und hat es nicht Pythagoras selbst in Italien ebenso gemacht? Erzählt man nicht bei den Ägyptern von Rhampsinit, daß er mit der Göttin Ceres in der Unterwelt gewürfelt und ein goldenes Taschentuch, das sie ihm schenken mußte, zurückgebracht habe? Bei den Odrysiern hat Orpheus, in Thessalien Protesilaos, zu Tenarus haben

[1]) Orig. c. Cels.. II, 5.
[2]) Das.

Herkules und Theseus ähnliche Dinge von sich ausgestreut. Allein es ist eine große Frage, ob denn jemals ein Mensch, der in Wirklichkeit gestorben, mit seinem eigenen Leibe von den Toten auferstanden. — Bildet denn ihr euch ein, ihr, die ihr alles, was andere von solchen Dingen erzählen, für Märchen und Erdichtungen haltet, die niemand glauben könne; bildet ihr euch ein, eure Komödie glücklich und wahrscheinlich genug durchgeführt zu haben, wenn ihr uns vieles von dem Geschrei, womit euer Gekreuzigter verschieden, von dem Erdbeben, von der Finsternis, die plötzlich bei seinem Tode entstanden, vorerzählt? Glaubt ihr, eure Sache gut gemacht zu haben, wenn ihr uns berichtet, daß er, der sich doch in seinem Leben nicht zu helfen wußte, von den Toten wieder auferstanden sei und die Merkmale der Strafe, die er ausgestanden, an seinem Leibe und die Nägelmale an seinen Händen vorgewiesen habe? Und wer hat denn alles das gesehen? Ein wahnwitziges Weib, wie ihr sagt, und vielleicht auch noch ein Anderer von dieser Zauberergesellschaft, der sich entweder das träumen ließ, was er gewünscht, oder wie unzählige andere aus einer Schwäche der Einbildung sich eine Erscheinung erdichtete, die mit seinem Verlangen übereinstimmte, oder, was am glaublichsten erscheint, der andere Menschen durch dieses angebliche Wunder in Erstaunen setzen und durch seine Lüge andern Betrügern Gelegenheit geben wollte, die Welt gleichfalls zu täuschen.«[1]) — »Sein Tod am Kreuze hat ungezählte Zeugen; seine Auferstehung nicht mehr als einen; wie reimt sich das? Umgekehrt wäre es recht gewesen.«[2])

Und wie reagiert Origenes auf diese Anwürfe? Er ruft unter fortwährendem Staunen aus: »Und alles das spricht ein Jude! Auf die Wunder, die man Zamolxis und Pythagoras nachrühmt, würde sich weit eher Einer berufen

[1]) Orig. c. Cels.. II, 55.
[2]) Das. II, 70.

haben, der die göttliche Sendung Mosis leugnet, als ein Jude, der sich in der Regel sehr wenig um griechische Geschichte zu kümmern pflegt. — Und wie unüberlegt läßt Celsus seinen Juden sprechen, wenn er ihn die Auferstehung eines entselten Körpers für eine unmögliche Sache halten läßt. So wird kein Jude sprechen!«[1])

Und Origenes hat recht. So konnte in der Tat ein pharisäischer Jude — und andere Juden scheint, wie gesagt, Origenes nicht zu kennen — niemals von der Auferstehung, von Lohn und Strafe nach dem Tode sprechen. Aber es scheint auch in Wirklichkeit zu Zeiten des Origenes ein hellenistisches Judentum nicht mehr gegeben zu haben, da es vermutlich bereits teils im Christentum, teils im rabbinischen Judentum aufgegangen war. Das war jedoch in den Tagen des Celsus sicherlich noch nicht eingetreten. Zeugnis dessen der Jude des Celsus, noch mehr aber Tryphon und seine Genossen bei Justin Martyr. Überdies erfahren wir von diesem letzteren, daß er eine jüdisch-hellenistische Partei kennt, deren Logoslehre, so nahe sie der christlichen verwandt, sich dennoch im entscheidensten Momente von dieser energisch abkehrt. Er spricht nämlich von Juden, die die Bibelstellen, aus welchen die Christen die Gottheit des Messias herauslesen und beweisen wollen, daß der Christ, obgleich eins mit dem Vater, dennoch der Person nach von ihm verschieden, ganz anders auslegen, und zwar dahin: daß die Kraft des Vaters aller Dinge, welche Moses, Abraham, Jakob erschienen, Engel genannt werde, weil sie sich den Menschen zeige, um ihnen Botschaft vom Vater zu bringen; daß sie auch Mann und Mensch heiße, weil sie derartige Gestalten annehme; daß man sie Logos nenne, weil sie sich zur Ansprache Gottes an die Menschen eigne. »Sie behaupten ferner,« so fährt Justin fort, »daß diese Kraft des Vaters unteilbar und untrennbar von ihm sei, wie das Licht der Sonne

[1]) Orig. c. Cels.. II, 55, 55: . . . οὐκ ἂν γὰρ εἶπεν ὁ Ἰουδαῖος ταῦτα.

von der Sonne, die sich am Himmel befinde, sich nicht trennen lasse, weil ja bei ihrem Untergang auch das Licht entwiche. Also mache auch der Vater nach Belieben seine Kraft von sich ausströmen und ziehe sie wieder in sich zurück. Auf diese Art mache er auch Engel.«[1])

Das sind, wie man deutlich sieht, noch unverfälscht jüdische Hellenisten. Der Logos ist ihnen lediglich eine Funktion Gottes, noch eins mit ihm und untrennbar von ihm. Diese hellenistischen Juden, deren ausschließlich zum Schutze der Einheit Gottes aufgerichtete Logoslehre der jüdisch-hellenistische Bearbeiter des vierten Evangeliums auf christlichen Boden verpflanzt hat, standen in entschiedenster, und da sie schriftkundig und philosophisch geschult waren, in schwer zu bewältigender Opposition gegen die Lehre von der Inkarnation des Logos, die ihren so peinlich gehüteten Monotheismus zerstörte.

Und dieses hellenistische Judentum kennt Celsus noch. Aus ihm holt er sich seinen Kampfgenossen, der zwar schon einen arg vergröberten, ins Epikureische hinübergeratenen Typus darstellt, der aber noch immer soviel jüdisch-hellenistisches Empfinden besitzt, um christliche

[1]) Just. Dial. C. 128. — Diese jüdischen Hellenisten, die Justin mit heißem Bemühen zu widerlegen sucht, müssen dem jungen, gnostisierenden Christentum ungemein schwierig gewesen sein, da sie streng darüber wachten, daß der Monotheismus, den sie philosophisch konstruiert hatten, nicht getrübt werde. Justin selber macht kein Hehl daraus, daß ihm viel daran gelegen, ihnen nachzuweisen, daß der Sohn, obgleich dem Wesen nach eins mit dem Vater, dennoch der Person nach von ihm verschieden sei. Dies zu beweisen, wird er nicht müde, Schriftstellen aufzuhäufen und sich über Gebühr zu wiederholen, so daß er sich schließlich gedrängt fühlt, seine Weitschweifigkeit zu rechtfertigen. »Glaubt nicht,« so entschuldigt er sich bei Tryphon und seinen Genossen, »glaubt nicht, daß ich bloß um zu schwatzen, dies so oft wiederhole, sondern weil ich weiß, daß manche aus diesen Stellen beweisen wollen, die Kraft des Vaters sei unteilbar und untrennbar von ihm.«

Kardinaldogmen, wie jene der Inkarnation des Logos und der leiblichen Auferstehung zu perhorreszieren. Er ist zweifellos sowohl vom pharisäischen als auch vom christlichen Standpunkte aus schon von wegen seiner Leugnung der Auferstehungslehre der »Apikores« des Talmud. Er begleitet mit Hohn und Spott die Wunderberichte des Neuen Testaments; und verweist man ihn auf die Wunder des Alten Testaments, wie dies Origenes versucht, es hilft nichts: denn er steht auch diesen skeptisch gegenüber. Er sieht in Wunderwirkungen überhaupt keine Zeichen göttlicher Kraftäußerung. Und was den Auferstehungsglauben angeht, so haben wir gesehen, daß er ihn und die Lehre vom letzten Gericht und von Lohn und Strafe nach dem Tode für ein abgestandenes, lange vor Jesus schon bekannt gewesenes Gerede erklärt. In der Tat, ein pharisäischer Jude konnte nie und nimmer so sprechen.

Was jedoch unecht an diesem griechischen Juden des Celsus ist, das ist der Standpunkt den ihn Origenes schließlich der Auferstehungslehre gegenüber einnehmen läßt, welcher seinem früher vertretenen stracks widerspricht und einen Triumph für die von ihm mit soviel Ingrimm bekämpfte christliche Glaubenslehre bedeutet. Nach Origenes soll er nämlich zum Schlusse erklärt haben: »Wir unsererseits hoffen selber, daß wir seinerzeit in unseren Leibern wieder auferstehen und ein ewiges Leben führen werden, und daß derjenige, den wir erwarten, das Vorbild und das Beispiel der künftigen Auferstehung sein und an seiner Person zeigen werde, daß bei Gott nichts unmöglich sei.«[1])

So hat weder ein pharisäischer noch ein hellenistischer Jude jemals gesprochen. Am allerwenigsten aber ein Jude von der Qualität desjenigen bei Celsus, der die ähnlichen christlichen Glaubenslehren unausgesetzt verhöhnt und ver-

[1]) Orig. c. Cels. II, 77.

dammt. Dieses Zugeständnis aus dem Munde eines Juden ist ein so ungeheuerliches, daß es selbst einen Origenes, dem es doch im höchsten Maße willkommen sein mußte, stutzig macht, so daß er den Zweifel an der Echtheit desselben nicht unterdrücken kann. Er bemerkt nämlich zu diesen Worten: »Der Jude spricht hier zweifellos so, wie es die Grundlehren des jüdischen Glaubens erfordern; allein ich weiß dennoch nicht, ob ein wahrer Jude zugeben werde, daß der Messias, auf den er hofft, an sich selbst das Vorbild und das Beispiel der künftigen Auferstehung bieten werde. Doch wir wollen immerhin annehmen, daß er so sprechen und auch glauben könne.«[1])

Wer mochte dem Celsus diesen schlimmen Streich gespielt und ihn hinters Licht geführt haben, daß er nicht merkte, wie sein Jude am Ende seine spitzen Pfeile mutwillig abstumpfte, um dem verhaßten Gegner eine solche Genugtuung zu verschaffen?

*

Den Kampf gegen die Person und Lehre Jesu beschließt der Jude des Celsus endgiltig mit folgenden Worten:

»Jesus war also ein Mensch, und ein solcher, wie ihn die Wahrheit selber kund macht und die Vernunft darstellt.«[2])

Das also war's, was er eigentlich erhärten wollte. Was ihn so sehr gegen Jesus erbitterte, das war: die Vergottung eines Menschen! Und im Widerstand gegen diese Vergottung hatte er das gesamte Judentum an seiner Seite, das pharisäische wie das hellenistische, ja selbst das nazaräische Christentum, welches den Menschen und nicht den Gott Jesus als den Messias verehrte. In diesem Punkte herrschte hier überall nur eine Meinung. Die Vorstellung von einem

[1]) Orig. c. Cels. 5; Jes.

[2]) Das. II, 79: ἐκεῖνος (sc. ὁ Ἰησοῦς) μὲν οὖν ἄνθρωπος ἦν, καὶ τοιοῦτος, οἷον τὸ ἀληθὲς ἐμφανίζει, καὶ ὁ λόγος δείκνυσιν.

zweiten, in einem Menschen Fleisch gewordenen Gott verletzte das monotheistische Empfinden selbst eines in religiösen Dingen indifferenten Tryphon und des jüdischen Epikuräers bei Celsus. Diese Vorstellung war es, welche die Kluft zwischen Judentum und Christentum auftat und verewigte, die eine Verständigung zwischen beiden unmöglich machte.

Aus dem Bisherigen hat sich des weiteren zur Gewißheit ergeben, daß weder der Jude bei Justin noch jener bei Celsus irgend welche authentische Nachrichten über die Person Jesu besaßen. Sie hatten über dieselbe, bei dem hochgespannten Interesse, das sie dem von ihnen bekämpften Christentum entgegenbrachten, zweifellos Nachforschungen angestellt. Allein wir erfahren von ihnen nichts anderes, als was in den Evangelien zu lesen ist. Und wenn sich auch der Jude bei Celsus brüstet: »noch vieles über die Geschichte Jesu und Wahres und nicht den schriftlichen Überlieferungen seiner Jünger Ähnliches« berichten zu können, es aber lieber aus freien Stücken übergehen zu wollen[1]), so ist das eitel Geflunker. In Wahrheit weiß er nicht mehr als was er aus eben diesen Überlieferungen der Jünger Jesu erfahren. Und was er sonst über diese hinaus zum besten gibt, ist Zote, erfunden von Christenhassern aus der Umgebung des Celsus, von Spöttern aus der Schule des Christenverächters Lucian, seines Zeit- und Gesinnungsgenossen. Hätte der Jude des Celsus in Wirklichkeit noch andere Überlieferungen über Jesus gekannt, er würde sie gewiß gierig aufgegriffen und ins Treffen geführt haben. Da dies aber nicht der Fall ist, so findet er, wie der Fuchs die Trauben zu sauer. »Dies alles,« so lautet sein Epilog, »haben wir aus euren eigenen Schriften geschöpft. Andere Zeugnisse brauchen wir nicht; denn ihr schlagt euch mit euren eigenen Waffen.«[2])

[1]) Orig. c. Cels. II, 13.

[2]) Das. II, 74: τἄυτα μὲν οὖν ὑμῖν ἐκ τῶν ὑμετέρων συγγραμ-

Das eine aber ist uns aus dem Vorhergehenden zur Gewißheit geworden, daß im Kampfe mit dem Christentum niemals pharisäische, sondern immer griechische Juden als Wortführer des Judentum auf den Plan getreten sind. Die pharisäischen, oder besser gesagt, die rabbinischen Schriftgelehrten der beiden ersten christlichen Jahrhunderte wissen weder von Jesus noch vom Christentum Näheres, noch weniger Authentisches zu berichten. Sie sahen die in die allgemeine Kirche einmündende neue Relígion als eine andere Form des Heidentums an und befaßten sich nicht weiter mit ihr. Daher rührt es denn auch, daß der Talmud fast nichts von all den Dingen weiß, die in christenfeindlichen heidnischen Kreisen über Jesus und die ältesten Christen zirkulieren und deren teilweise auch bei Celsus Erwähnung geschieht. Die Panthera-Sage, die sich im Talmud angedeutet findet, ist hier nicht autochthon. Sie wird im Talmud so verschwommen wiedergegeben, daß man sie auf den ersten Blick als ein fremdes Gewächs erkennt[1]). Wir

---

μάτων, ἐφ' οἷς οὐδενὸς ἄλλου μάρτυρος χρήζομεν αὐτοὶ γὰρ ἑαυτοῖς περιπίπτετε.

[1]) Schon in seinem »Antichrist« 1901 S. 55 f. und eingehender in seinen »Religiösen Bewegungen« 1905 S. 216 ff. hat Friedländer gezeigt, daß die Pantherasage nicht rabbinischem, sondern heidnischem Boden entsprossen. Dasselbe erhärtet nun Adolf Deissmann, von den Inschriften herkommend, in seinem Buche »Licht vom Osten« 1908, S. 43 ff., wo er sagt: »Der Name Panthera hat viele Gelehrte beschäftigt und galt fast bei allen als ein von der jüdischen Polemik ad hoc erfundener Spottname. Hier sind es nun besonders lateinische Inschriften, die dieses Namenbildungsproblem mit Sicherheit zu lösen gestatten: auf zahlreichen Grabsteinen und andern Inschriften der Kaiserzeit begegnet uns der auch in attischen Inschriften belegte Name Panthera als Beiname von Männern und Frauen. Am interessantesten dürfte der aus der frühesten Kaiserzeit stammende, dem römischen Bogenschützen Tiberius Julius Abdes Panthera aus Sidon in Phönizien gehörende Grabstein sein, der bei Bingerbrück gefunden ist. Zusammen mit den andern Inschriften zeigt diese Grabschrift aus unserer nächsten Nähe mit

haben übrigens gesehen, daß schon Tryphon von Jesus und seiner Lebenstätigkeit nichts anderes weiß, als was er in der evangelischen Überlieferung gelesen und daß er, was Schimpfliches von den Christen allgemein erzählt wird, nicht glauben will. Und dennoch will man im Talmud eine feindselige Haltung des Judentums gegen Jesus und das entstehende Christentum entdeckt haben. Und auf Grund welcher Tatsachen? Natürlich müssen da immer wieder die im Talmud unter dem Namen »Minim« bekämpften und aus der Synagoge gewiesenen jüdischen Häretiker, welche nachweisbar schon aus vorchristlicher Zeit stammen, herhalten. Diese werden ganz willkürlich zu Christen gemacht. Hier, anstatt ungezählter, ein klassisches Beispiel allerneuester Darstellung des Verhältnisses zwischen Judentum und Urchristentum.

In der jüngsthin erschienenen Schrift: »Das Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert« von G. Hönicke werden zum Schlusse jene talmudischen Texte zusammengestellt, »in denen bei der Erwähnung der ‚Minim' auf das Christentum Bezug genommen wird,« und an diese Quellen wird folgende widerspruchsvolle Bemerkung geknüpft: »Es sind verhältnismäßig nicht viele Texte, aber sie bieten uns doch ein Bild der Stellung, welche die Rabbinen zu dem Christentum eingenommen haben. Wir sehen: einerseits standen Juden und Christen in engem Verkehr; andererseits herrschte große Feindschaft. Man trat auf jüdischer Seite äußerst schroff den Jesusgläubigen gegenüber. Auffällig ist, daß in den Streitigkeiten zwischen Juden und Christen nie die Christologie behandelt wird. Es findet sich nirgends eine Polemik

vollster Sicherheit, daß Panthera nicht eine jüdische Spotterfindung, sondern ein weitverbreiteter antiker Name ist.«

gegen Jesus. Die Minim werden nie mit Jesus zusammen genannt. Auffällig ist ferner, daß wir bis in die Zeit Gamaliels II. von keiner Disputation zwischen den Juden und Christen hören, obwohl die Tradition von verschiedenen Diskussionen mit Heiden zu berichten weiß.«

Nun bewegen sich die aus den beiden ersten Jahrhunderten uns noch erhaltenen Kontroversen zwischen Juden und Christen fast ausschließlich um die Person Jesu und um die Christologie; im Talmud aber ist in den Streitigkeiten zwischen den Rabbinen und den Minim eingestandenermaßen niemals von diesen Dingen die Rede! Niemals von einer Polemik gegen Jesus! Man findet dies allerdings auffällig, auffällig ferner, daß man im ganzen ersten Jahrhundert von keiner Diskussion zwischen Juden und Christen hört; und dennoch sollen die Minim des Talmud »ein Bild von der Stellung bieten, welche die Rabbinen zu dem Christentum eingenommen haben!« Wo in aller Welt steckt denn eigentlich das Christentum in den religiösen Diskussionen zwischen den Rabbinen und den Minim? Etwa in der Verwerfung des Auferstehungsglaubens seitens der Minim, womit diese ein Kardinaldogma des Christentums leugneten? Oder in ihrer Leugnung der göttlichen Inspiration des Gesetzes, die doch die strittigen Punkte zwischen den Rabbinen und den Minim bildeten und um derentwillen sie aus der Synagoge hinausgeflucht wurden?

Wie wenig übrigens die Rabbinen noch des dritten Jahrhunderts geneigt waren, »äußerst schroff den Jesusgläubigen gegenüber aufzutreten,« mit ihnen überhaupt sich, wie der Jude bei Celsus, in eine aggressive Polemik einzulassen, zeigt uns schon Origenes selbst deutlich genug. Die Rabbinen sind bei ihm nie die Angreifer, niemals auch nur die Anreger religiöser Disputationen, sondern stets die Aufgesuchten und in dieselben Hineingezogenen. Dieselbe Erscheinung beobachten wir in den talmudischen Kontroversen mit den Minim. Auch hier sind die letzteren die Angreifer und

Herausfordernden, die Rabbinen aber die zu ihrer Verteidigung Gezwungenen. Freilich gestaltet sich der Kampf mit den Minim ungleich schwieriger und wird weit erbitterter geführt als jener mit disputiersüchtigen Christen. Denn während diese letzteren Moses und die Propheten noch unangetastet ließen, das Gesetz noch heilig hielten, wenn auch die einen und anderen es geistig aufgefaßt wissen wollten; griffen jene das Gesetz selber an, leugneten dessen göttlichen Ursprung und verletzten dadurch aufs tiefste die heiligsten Gefühle der Rabbinen, die sich dann, wie Rabbi Tarphon und Rabbi Ismaël, beide gegen Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts blühend, in Verwünschungen Luft machten. Schon das bloße Forschen über das Gesetz dünkte ihnen ein tempelschänderisches Beginnen. »Tag und Nacht Forschen im Gesetz« war ihnen ein göttliches Gebot, das sie buchstäblich befolgten. Aber das Gesetz zum Objekt kritischer Untersuchungen zu machen, wie es die Minäer verwegen wagten, das hieß ihnen: das künftige Leben verwirken.

Anders geartet war der Streit der Rabbinen mit den Christen. Hier blieb das Gesetz als solches unangefochten; es galt beiden Teilen als unbestrittene Autorität. Beide Teile hatten überdies, im Gegensatz zu den Minäern, den Auferstehungsglauben gemein. Die Frage drehte sich hier hauptsächlich um den Messias, welche Celsus als einen Streit um des Esels Schatten verspottet. Die Christen behaupteten und bemühten sich aus der Schrift zu beweisen, daß der Messias bereits in der Person Jesu erschienen sei. Wurden nun die Rabbinen hierüber in eine Kontroverse mit den Christen verwickelt, so gaben sie, wie leicht nachzuweisen, ihre Meinung ohne Erregung und Animosität ab.

Origenes erzählt wiederholt, daß er sich des öfteren mit jüdischen Weisen befragt habe[1]): einmal über die

[1]) Orig. c. Cels. I, 45, 55. Vgl. das. II, 31 und Epist. ad Africanum 7. a. a. St.

Wundererzählungen im Alten Testament, ein anderesmal über die messianischen Weissagungen. In seiner Darstellung aber ist kein Hauch gereizter Polemik spürbar. Er gibt in vollster Gelassenheit die Auffassung der Rabbinen wieder und stellt derselben in größter Ruhe seine eigene Erklärung gegenüber. Alle diese Unterredungen mit den Rabbinen, »die bei den Juden die Weisen genannt werden,« spielen sich ohne jede Gehässigkeit ab.

Wie anders als den Rabbinen gegenüber gestaltet sich die Kampfweise des Origenes, wo er dem Celsus und dessen Juden gegenübersteht! Dort ernster und sachlich gehaltener Gedankenaustausch und hier tief erregter, oft mit vergifteten Waffen gelieferte Wortgefechte. Natürlich, die Rabbinen greifen niemals an, verlassen nur gezwungen ihr Lehrhaus, um auf dem öffentlichen Kampfplatz zu erscheinen, ja sie warnen sogar ihre Anhänger, wo es galt, sich in Disputationen mit Ketzern einzulassen, während die griechischen Juden auf dem Felde, wo Redeschlachten geliefert werden, zu Hause sind.

Die Ethik R. Saadjas.

Von **David Rau** s. A.

(Fortsetzung.)

3. Das Verhältnis der Religion zur Ethik.

Während Saadja den Menschen in der Ethik des zehnten Abschnitts als ein Wesen betrachtet, das sich in seinem Tun und Lassen von der eigenen Vernunft leiten lassen soll, stellt er ihn im dritten bis fünften Abschnitt in ein Abhängigkeitsverhältnis zu Gott, der als weiser, liebevoller und gerechter Gebieter über den Menschen als sein Geschöpf und seinen Diener verfügt. Saadja bezeichnet daher das Verhältnis des Menschen zu Gott, das man heute meistens Religion nennt, als »Dienstverhältnis«[1]). Da aber die Erschaffung des Menschen nur ein Akt der göttlichen Liebe und Gnade war, so entspringen für den Menschen aus diesem Dienstverhältnis nur Pflichten, aber eigentlich keine Rechte, auch kein Anspruch auf Entgelt für die zu leistenden Dienste. Saadja bezeichnet es deshalb als einen ferneren Akt der göttlichen Liebe, daß Gott den ihm schuldigen Dienst nur ein Mittel sein läßt, wodurch der Mensch zur vollendeten Glückseligkeit und zum höchsten Gut gelangen könne[2]). Gott verlangt nun vom Menschen die strenge Befolgung und Ausübung dessen,

[1]) Emunot I, S. 38, wo dieses Dienstverhältnis sogar als der eigentliche Zweck der ganzen Schöpfung angeführt wird: במה שמנהגים בו ויעבדוהו, das. III, S. 58: אבל . . . בה נעבדהו תורה עלינו לו שיש . . . התחייב לצוות ברואיו בעבודתו . . . Vgl. III, S. 74; IV, S. 75; 79; V, S. 157 u. v. a.

[2]) das. III, S. 58: ואחר . . . ההויה ותחלת הטבתו לברואים שחננם בן חננם סבה שמגיעים בה אל ההצלחה הגמירה והטובה השלמה.

was er durch seine Propheten geboten und verboten hat. Der Mensch ist deshalb an diese Gebote und Verbote gebunden[1]). Von einer »Selbstleitung« durch die eigene Vernunft kann naturgemäß hiebei nicht die Rede sein. Dem Menschen bleibt nur die Wahl, vorausgesetzt, daß diese ihm vom Schöpfer gelassen ist, sich dem Befehle seines göttlichen Gebieters zu unterwerfen oder sich gegen denselben aufzulehnen. Die Art des menschlichen Verhaltens zum göttlichen Willen macht Saadja im fünften Abschnitt zur Grundlage seiner religiösen Tugendlehre. Allein die Glaubens- und Zeitgenossen eines Chiwwi al Balchi[2]) huldigten oft einem bis zum Unglauben gehenden Rationalismus und erkannten nichts an, als die Autorität der Vernunft. Saadja mußte daher den Nachweis führen, daß die Offenbarung mit ihren Geboten und Vorschriften nur dasjenige fordert, was die Vernunft selbst uns zu tun verpflichtet oder was ihr keineswegs widerspricht. Die Offenbarung gilt ihm zwar, wie wir wissen[3]), als Erkenntnisquelle und folglich ist auch Alles, was diese lehrt, wahr; es ist also auch wahr, daß ihre Vorschriften göttliche Befehle sind. Daß aber die vorgeschriebenen Gebote schon deshalb, weil Gott sie befohlen habe, gut seien, behauptet er selbst durchaus nicht. Das Sittliche hat nach seiner Überzeugung seine eigene Autorität zunächst in der menschlichen Vernunft, und er will mit jemandem, der da behauptet, daß wir die Erkennt-

[1]) Emunot das.: ... בדברי נביאיו שיש לו עלינו תורה ... הודיענו ובה מצוות ... אנחנו חייבים לשמרם ולעשותם בלב שלם.

[2]) Chiwwi al Balchi, ein Zeitgenosse und Gegner Saadjas hatte die Bibel einer zersetzenden Kritik unterzogen. Seine Lehren drangen bis in die untersten Schichten des Volkes und wurden sogar dem Jugendunterricht in den öffentlichen Schulen zu Grunde gelegt, vgl. Guttmann, Die Bibelkritik d. Ch. a. B. in Frankel-Graetz, Monatsschrift 1879. S. 260—270 [und jetzt siehe Poznanskis Abhandlung über ihn in der Zeitschrift Hagoren VII (1908), die auch als S. A. erschienen ist].

[3]) Siehe Jahrg. 1911. S. 521.

nis von der Verwerflichkeit der Lüge, des Mordes, des Ehebruchs und des Diebstahls nicht unserer Vernunft, sondern nur der Offenbarung verdanken, garnicht erst disputieren[1]). Ihm gelten daher die speziellen »Offenbarungsgebote« auch garnicht als Gebote der Sittlichkeit, weil die Vernunft sie an und für sich weder als gut noch als schimpflich erkennt[2]). Trotzdem glaubt er aber doch, daß das, was Gott befohlen habe, wohl auch einen Wert haben werde. »Denn Gott tut nichts Wertloses«[3]). »Alles, was er tut, ist recht und gut, und es wäre die höchste Unwahrheit, zu behaupten, daß er einem Wesen Böses oder Ungerechtes zufüge. Er hat ja die Wesen überhaupt nur erschaffen, um ihnen zu nützen und nicht, um ihnen zu schaden«[4]). »Wenn Er demnach, als das absolute Wesen, das frei ist von allen Akzidenzien, und für das es deshalb weder Furcht noch Hoffnung, weder Nützliches noch Schädliches gibt, doch gewisse Dinge verbietet, so geschieht dies eben nur in Rücksicht auf den Menschen, weil er weiß, daß diese Dinge uns schaden würden«[5]). Denn Gott lehrt uns nur, was uns nützlich ist.[6]). Um nun den sittlichen Wert in den Geboten selbst nachzuweisen, leitet er sie aus

[1]) Emunot III, S. 68: וכיון שיצא אל אלה הדברים הקל טרחי מעלי ולא הוצרכתי לדבר עמו.

[2]) das. III, S. 59: אין השכל גוזר אותם שהם טובים וכו׳.

[3]) das. III, S. 61: כי איננו פועל שאין לו ענין.

[4]) das. VI, S. 98: ... מתכלית השקר שיאמר עליו שהוא מריע על נברא או שיעול עליו, מפני שכל המקרים מסתלקים מעליו (weil alle Accidenzien von ihm fern gehalten werden müssen, vgl. folgende Anmerkung): ועוד כי פעליו כלם ישרים וטובים, ועוד כי לא ברא הבריאות כי אם להועילם לא להזיקם.

[5]) das. II, S. 52: לא יתכן שיקרהו מקרה, כי הוא בורא המקרים כלם ... ונמנע מבורא הכל שיקוה לדבר ... או שייראהו. IV, S. 79: ואלקינו יתברך לא מאם הדברים האלה בעבור עצמו כי לא יתכן שישיגהו מקרה מהמקרים, אבל מאסם בעבורנו מפני שהם מזיקים אותנו. Auch nach Maimonides gelten für Gott die sittl. Kategorien nicht, vgl. Rosin, Ethik des Maimonides, S. 36, vgl. Jalkut I, § 834; Midr. rabba, Num. Abschn. 11.

[6]) das, Einl. S. 3 unten (im Anschluß an Jesajas 48, 17): מי שלמדנו מה שמועיל לנו.

vier verschiedenen Prinzipien her, denen aber nur zwei Motive zu Grunde liegen, nämlich die absolute und die relative Wertschätzung. »Erstens macht die Vernunft es dem Menschen zur Pflicht, sich für empfangene Wohltaten erkenntiich zu erweisen, entweder durch Gegenleistungen, wenn der Wohltäter deren bedarf, oder, wo dies nicht der der Fall ist, dadurch, daß er seinem Wohltäter gegenüber dem Gefühl der Dankbarkeit Ausdruck verleiht.« Aus diesem Prinzip leitet Saadja die Verbindlichkeit aller derjenigen Gebote ab, die dem Menschen die Erkenntnis und die Anbetung Gottes, die Demütigung vor Gott und die Dankbarkeit zur Pflicht machen[1]). Zweitens lehrt uns die Vernunft, daß ein Weiser[2]) seinen Untergebenen nicht gestatten werde, ihn zu beschimpfen oder zu verfluchen; demgemäß muß auch Gott, obschon ihm selber keinerlei Schaden daraus erwachsen würde, ein solches Verhalten seinen Dienern untersagen. Darauf gründen sich die Verbote: Gott einen Genossen beizulegen, in seinem Namen falsch zu schwören und ihm unangemessene Eigenschaften zuzuschreiben. Drittens sieht die Vernunft die Notwendigkeit ein, die Geschöpfe davon zurückzuhalten, daß sie einander auf irgend welche Weise Unrecht tun. Aus diesem Prinzip leitet Saadja die rein ethischen Gebote und Verbote ab: die Gebote der Wahrheit und Gerechtigkeit und das Gebot der Nächstenliebe, ferner die Verbote des Mordes, des Ehebruchs und des Diebstahls. Als viertes Prinzip stellt Saadja den Satz auf, »daß die Vernunft es nicht für unzulässig halten kann, daß der Weise jemand mit einer Arbeit belästigt und ihm dafür einen Lohn gibt, wenn der Arbeitgeber den Arbeiter nur zu einem Nutzen verhelfen will, der für den Arbeiter selbst wohl einen Vorteil, für den Arbeitgeber aber gar keinen Schaden enthält.« In diesen vier Prinzipien sind alle Gebote Gottes enthal-

[1]) Emunot III, S. 58—61.

[2]) Siehe Jahrg. 1911, S. 715 und Anm. 4.

ten[1]). Das Motiv der drei ersten Prinzipien ist von dem des vierten verschieden. Den drei ersten liegt die Idee der Verpflichtung durch unsere Vernunft zu Grunde, dem vierten aber nicht. Denn die Vernunft muß das in jenen Gesetzen Gebotene als gut und das in ihnen Verbotene als schimpflich anerkennen; dieses Bewustsein ist der Vernunft »eingepflanzt«. Die Dinge aber, die nach dem vierten Prinzip geboten oder verboten sind, hält die Vernunft weder für gut noch für schimpflich. Saadja nennt deshalb die Gebote der drei ersten Prinzipien »Vernunftgebote« und die des vierten Prinzips »Offenbarungsgebote«, denn zu diesen verpflichtet uns nur Gott, nicht aber die Vernunft[2]). Die Offenbarungsgesetze schienen demnach vollkommen bedeutungslos zu sein, denn wenn sie von der Vernunft nicht anerkannt werden, dann dürfte auch Saadja sie nicht gelten lassen. Damit hätte er aber Gesetze preisgegeben, auf denen Jahrhunderte vor und Jahrhunderte nach Saadja das religiöse Leben des Juden recht eigentlich beruhte. Als Offenbarungsgesetze bezeichnet er nämlich die Vorschriften über Sabbat und Festtage, über den Priester- und Opferdienst, ferner die Speise-, Ehe- und Reinheitsgesetze und Gebote ähnlichen Inhalts[3]). Um ihnen daher doch einen Wert beilegen zu können, nimmt er seine Zuflucht zur relativen Wertschätzung, wonach die Vernunft auch dasjenige als gut gelten läßt, was nützlich ist, ohne zugleich irgend Jemand zu schaden, oder was unter der gleichen Voraussetzung ein Gut erreichen hilft. Eine solche Wertschätzung legt er dem Prinzip der Offenbarungsgesetze zu Grunde. Diese sind an und für sich ethisch allerdings ganz indifferent, sie erhalten aber dadurch einen Wert, daß sie die Mittel werden, durch welche ein vollkommenes Gut zu erlangen ist. Saadja hat, nur um den Offenbarungs-

[1]) Emunot III, S. 59: וכאשר נקבץ אלו הארבעה ענינים יהיו כללהים המצוות אשר צונו אלקינו.

[2]) das. III, S. 59, vgl. Jahrg. 1911, S. 528 ff., Anm. 1—4 und oben S. 66 ff.

[3]) das. III. S. 60, 61, 69 ff.

gesetzen einen Wert geben zu können, im dritten Abschnitt den Begriff des höchsten Guts eingeführt. Denn das höchste Gut soll der Lohn sein für die Arbeit, die Gott als der Arbeitgeber dem Menschen in den Gesetzen auferlegt. Nur wenn wir den Dienst vollbringen, den uns die Gesetze auferlegen, erhalten wir das höchste Gut als Entgelt dafür[1]). Die gebotenen und verbotenen Dinge erlangen dadurch ihren Wert; sie werden von Bedeutung für unsere Glückseligkeit und tragen bei richtiger Beachtung zur Vermehrung derselben bei[2]). Man wird daher auch in den Offenbarungsgesetzen das Gebotene »gut« und das Verbotene »schimpflich« nennen müssen, insofern ja auch in ihnen der Dienst besteht, den Gott belohnt. Da nun die sittlichen Kategorien »gut« und »schimpflich« auch auf die Offenbarungsgesetze anwendbar sind, so gehören sie in zweiter Linie oder als Gesetze zweiten Grades zu den Vernunftgesetzen[3]). Denn zu den Dienstleistungen gehört auch die Beobachtung der Vernunftgesetze[4]), sie können deshalb in dieser Beziehung

---

[1]) Emunot III, S. 58: כי שומו סבת הגעתם אל הטובה המתמדת . . . מפני ששם העבודה סבה :das. X, S. 158, בהטריחם במה שצוה בו . . . לגמול . . .

[2]) das. III, S. 59: והחלק השני דברים אין השכל נוזר אותם, שהם טיבים לעצמם ולא מנונים לעצמם הוסיף לנו הבורא עליהם צווי והזהרה להרבות גמולנו והצלחתנו עליהם.

[3]) das. III, S. 59: והיה המצווה בו מהם טוב והמוזהר ממני מהם מנונה למקום העבודה בהם, והוסיפו בענין השני בחלק הראשון. Die Stelle wird von allen Erklärern für schwierig gehalten, besonders die zweite Hälfte. An eine Änderung des Textes ist nicht zu denken, da er mit dem Arabischen übereinstimmt. Die Schwierigkeit besteht aber nur, wenn man, wie bisher geschehen, העבודה im engeren Sinne als Gottesdienst auffaßt, und es zu den »Geboten des zweiten Prinzips« (בענין השני) zählen will, vgl. Guttmann, Die Religionsphilos. d. Saadja, S. 136, Anm. 1 u. 2. Das Richtige vermutet dort schon Simonsen. Wir fassen העבודה nach der folgenden Anmerkung im weiteren Sinne und glauben nach unserer obigen Erklärung die Schwierigkeit beseitigt zu haben.

[4]) das. X, S. 157: כי העבודה היא בכל המצית השכליות והשמעיות.

keinen höheren Wert beanspruchen als die Offenbarungsgebote. Neben diesem gewissermaßen transcendenten Wert, worin beide Gesetzesgruppen einander gleich sind, nimmt Saadja noch einen den Gesetzen immanenten Wert an, in dem sich beide Gruppen von einander unterscheiden. Er behauptet nämlich, daß der Wert der Vernunftgebote in dem außerordentlichen Nutzen liege, den diese gewähren, während der Nutzen der Offenbarungsgebote schwerer zu erkennen sei, obwohl er schon, wenn auch im geringeren Maße, vorhanden sein werde[1]). Worin Saadja den Nutzen der einzelnen Gebote findet, können wir hier außerachtlassen. Er selbst hält seine Ansichten hierüber nur für Vermutungen, »da Gottes Weisheit für uns zu erhaben sei«[2]) und möglicherweise ganz andere Absichten bei den Gesetzen gehabt haben könnte. Es lag ihm nur daran, die Religion mit allen ihren Forderungen in den Kreis der Ethik hineinzuziehen und nachzuweisen, daß die Offenbarung der Vernunft nicht widerspreche. Allein der Nachweis, daß die Vernunft die Gesetze der Offenbarung gelten lassen könne, genügt noch nicht, uns zur Annahme dieser Gesetze, deren Wert nach Saadja selbst doch immerhin nur problematisch ist, zu verpflichten. Die volle Anerkennung durch die Vernunft tritt erst dann ein, wenn die Notwendigkeit der Offenbarung bewiesen ist. Diesen Beweis hat Saadja, wenn man seine Prämissen gelten läßt, in durchaus überzeugender Weise erbracht.

Obgleich er von der Autonomie der Vernunft überzeugt ist und ihr in sittlichen Dingen die Offenbarung sogar

---

[1]) Emunot III, S. 59: ועכ זה אי אפשר שלא יהיה להם עם ההתכללות תיעלות חלקיות ועלילה מעטה מדרך המושכל, כאשר היה לחלק הראשון תועלות גדולות ועלילה גדולה מדרך המושכל אף על פי שהעלה נדולה. ibid. S. 60: בקיומם מצות אלקינו והבאתנו אל התועלת אני מוצא לרובם עלות חלקיות מעילות.

[2]) das. S. 60: ואני רואה לזכור קצתם ולדבר עליהם וחכמת הבורא למעלה מהכל. das. S. 61: וחכמת הבורא בדעתו למעלה מכל מה שישיגוהו המדברים.

unterordnet[1]), so hält er sie andererseits für die praktische Durchführung und Anwendung ihrer Prinzipien im gewöhnlichen Leben nicht für ausreichend. Denn, wenn die Vernunft uns zur Dankbarkeit verpflichtet, so müssen wir doch wissen, wie oder wann sich diese Dankbarkeit zu äußern habe. Die Vernunft verbietet uns andererseits Ehebruch und Raub. Diese und ähnliche Verbote sind aber viel zu allgemein gehalten. Denn man muß doch zunächst wissen, wann und unter welchen Bedingungen die Vereinigung von Mann und Frau als Ehe zu bezeichnen ist, oder wann nicht. Die Vernunft sagt uns nichts darüber, wenn eine Frau als Ehefrau zu betrachten ist, sie sagt uns nicht, von welchen Bräuchen und Zeremonien die Gültigkeit einer Eheschließung abhängig ist. Ebenso wenig können wir durch unsere Vernunft erfahren, wann und wie Jemand eine Sache so erwirbt, daß sie als dessen Eigentum gelten muß. Denn die Möglichkeiten des Erwerbens sind sehr verschieden. Aus reiner Vernunfterkenntnis können wir nicht wissen, ob wir das, was wir durch Arbeit, Handel, Erbschaft oder gar durch Jagd und Fischfang uns aneignen, auch wirklich als unser Eigentum betrachten dürfen. Es bleibt außerdem ungewiß, unter welchen Formalitäten ein Kauf gültig wird. In der gleichen Ungewißheit läßt uns die Vernunft, welche ja eine

[1]) ibid. S. 67: Die Thora kann nur das befehlen, wogegen die Vernunft nichts einzuwenden hat: וכן באה התורה במה שהוא מותר בשכל. Ein Wunder, von einem Propheten vollführt, gilt Saadja immer als Zeichen für dessen göttliche Sendung und Glaubwürdigkeit, III, S. 58, will uns ein Prophet aber etwas anbefehlen, was die Vernunft verwirft, so glauben wir ihm nicht trotz des Wunders; denn ein Wunder kann, was der Vernunft zu glauben unmöglich ist, nicht bestätigen. III, S. 68: ואם יאמר אלהי יצוה אתכם בנאוף ולגנוב . . . לא נבקש ממנו אות מפני שקראנו למה שלא יכשירהו השכל. Die Offenbarung kann auch sonst nie etwas befehlen, was die Kräfte des Menschen übersteigt, ihre Forderungen sind so gehalten, daß der Mensch sie zu allen Zeiten erfüllen kann. III, S. 67: כי האדם מפני שלא היה ביכלתו שיצום בכל יום . . . לא היה נכון שיצוהו הבורא בזה, והתורה יתכן לאדם שיעשנה בכל דור.

Bestrafung des Übeltäters und eine Entschädigung für angerichteten Schaden verlangt, nach welchem Maßstabe Strafe und Schadenersatz zu bestimmen seien[1]). Die Vernunft eines Jeden würde andere Bestimmungen treffen und eine Übereinstimmung in dem, was erlaubt oder nicht erlaubt sei, wäre unmöglich[2]). Das Gute muß nach Saadja aber, wie wir wissen, allgemein gültig sein, das heißt: Alle müssen dasselbe für gut halten[3]). Da nun die Vernunft den Menschen die Grenzen des Guten und Bösen nicht finden lasse, so war eben eine Offenbarung durch die Propheten notwendig, die Alles das genau festsetzte und bestimmte, wofür in der Vernunft kein allgemein gültiger Maßstab liege, was aber zur richtigen Unterscheidung von gut und böse unerläßlich sei[4]). Saadja hält hier, also im dritten Abschnitt, die Vernunft, die er im zehnten Abschnitt unfehlbar über gut und böse entscheiden läßt, für diese Entscheidung für unzulänglich, da sie sittliche Forderungen nur im Allgemeinen aufzustellen, dieselben aber nicht näher zu bestimmen und zu begrenzen vermag. Die Ethik bedarf daher neben der Vernunft einer zweiten Erkenntnisquelle, nämlich der Offenbarung. Durch diese Verknüpfung mit der Religion gewinnt seine Ethik aber unbestreitbar nicht nur an Inhalt, sondern auch an Bestimmtheit und Sicherheit und unterscheidet sich dadurch sowohl von der antiken

[1]) Emunot III, S. 61—62. Man vergleiche hiermit die Worte Lotze's: »Wenn wir von Strafe sprechen, so gehen wir offenbar von der Idee der Vergeltung aus, d. h. wir würden vollkommen befriedigt sein, wenn im Laufe der Dinge das Übel zu seinem Urheber zurückkehrte, dagegen der Urheber des Guten durch Dank belohnt würde« »Art und Weise einer Strafe lassen sich (aber) nach gar keinem an sich evidenten Grundsatze aus der Art und Größe eines Verbrechens ableiten«. Grundzüge der prakt. Philos. Leipzig 1882. § 64 u. § 66.

[2]) Emunot III, S. 62: כי אם היינו מונחים לעצתו היינו חולקים בדעותינו, ולא היינו מסכימים על דבר.

[3]) Vgl. oben S. 72 u. Anm. 2.

[4]) Emunot III, S. 61: כי שמעתי כי יש אנשים וששכליהם מספיקים להם להישירם במה שיש בהם מן הטוב ומן הרע וכו

wie von der modernen Ethik. Denn was er gegen die Unzulänglichkeit der Vernunft für die praktische Anwendung ihrer Prinzipien einwendet, ist ein Vorwurf, der in dieser Beziehung ohne Ausnahme jede philosophische Ethik, auch seine eigene des zehnten Abschnitts, trifft, da die tatsächlich so wichtigen Grenzbestimmungen für das, was als erlaubt und was als nicht erlaubt betrachtet wird, sich aus keinem sittlichen Prinzip ableiten lassen. Jede Ethik erhält in diesem Punkte ihre Ergänzung erst durch das wirkliche Leben und die Sitte der Menschen, und es macht keinen Unterschied, ob der Moralist von der relativen oder der absoluten Wertschätzung ausgeht. Aristoteles hatte insofern ganz recht, die Ethik keine Wissenschaft zu nennen, als, abgesehen davon, daß er das Gute nicht für absolut, sondern vielmehr nur für etwas konventionell Festgestelltes hielt, auch seine Grenzbestimmung der Tugend, als das Mittlere zweier Laster, ganz vage und bei Jedem nach seinem subjektiven Ermessen sehr verschieden ist[1]). Und wenn man heute das Gute zwar für etwas Objektives hält, dabei aber glaubt, daß die Ethik »kein Nachschlagebuch sei, aus dem bequem zu ersehen wäre, was der Mensch in jeder Lage seines Lebens zu tun habe«[2]), so heißt das auch nichts anderes, als daß die Ethik eine exakte Wissenschaft nicht sei.

Denn solange die Ethik ihre Forderungen nicht genau

---

[1]) Arist. Eth. Nic. II, 2, 5, 9; VI, 7. Man vgl. hierzu J. H. v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinoza's Ethik. Heidelberg 1882. S. 129, Anm. 26.

[2]) H. Steinthal, Allgem. Ethik. S. 308, vgl. H. Lotze, Grundzüge d. pr. Philos. § 26 u. § 29. § 24 heißt es: »Ganz ähnlich bieten die ethischen allgemeinen Ideen Regeln des Handelns dar, die in jedem Falle gelten sollen; aber die bestimmten Formen, die das Handeln unter bestimmten Umständen annimmt, sind nicht bloß Beispiele dieser Regeln, sondern viel mehr wert, als diese in ihrer Allgemeinheit«. Die »bestimmten Formen« des Handelns sind aber zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden. Läßt sich deshalb aus den ethischen Ideen eine Ethik a priori konstruieren?

zu präzisieren vermag, verdient sie den Namen einer Wissenschaft nicht. Mit »sittlichen Ideen« oder »sittlichem Gefühl« kommt man im praktischen Leben noch nicht zu einer vollkommenen Sittlichkeit. Sie sind nicht nur zu allgemein und zu unbestimmt, sondern auch bei Völkern wie bei dem Einzelnen, je nach der Lebensanschauung, verschieden. Wahrscheinlich hat auch Saadja gerade aus diesem Grunde nicht die Ethik, sondern die Politik und die Religion »Wissenschaft« genannt. Denn der Staat hat bestimmte Gesetze und die Religion, wie Saadja sie verstand, war von den Talmudisten zu einer Kasuistik ausgesponnen, in der das ganze Leben des Menschen in allen seinen Beziehungen nach festen Normen und Vorschriften geregelt und ebenfalls bestimmt war. Dadurch nun, daß er die Ethik mit der Religion verknüpfte, war durch das religiöse Gesetz eine scharfe, für jeden Einzelnen leicht erkennbare und für Alle gültige Grenze zwischen gut und böse oder jetzt richtiger zwischen »Erlaubtem« und »nicht Erlaubtem« gezogen[1]). Die Religion lehrt uns, was wir durch die Vernunft nicht erfahren konnten, wenn eine Ehe als gültig oder ein Gegenstand als Eigentum zu betrachten sei; sie läßt uns über nichts auf sittlichem Gebiete in Zweifel, so daß es zu einem sittlichen Lebenswandel keiner Spekulation bedarf und »selbst Weiber und Kinder zur sittlichen Vollkommenheit gelangen können«[2]). Die moderne Ethik verweist die meisten der näheren Bestimmungen, ohne welche Saadja eine Moral in der Praxis für unvollständig hält, in das

[1]) Das Religionsgesetz setzt an die Stelle von »gut« und »böse« die Kategorien »erlaubt« היתר und »verboten« איסור. Man vgl. dazu I, S. 29: »Wenn der Mensch ißt und trinkt, um seinem Bedürfnisse zu genügen, so findet er darin Heil, nimmt er mehr davon, so gereicht es ihm zum Unheil, ירעה, und IV, S. 77: »Der Mensch befriedige seine Begierden nur in der ihm von Gott gestatteten Weise כפי שבאר לו והתירו, . . . tut er es in erlaubter Weise, so ist es lobenswert, in verbotener aber schimpflich«.

[2]) S. Jahrg. 1911, S. 522.

Rechtsgebiet. Das Recht gehört nun allerdings in die Gesamtheit des sittlichen Lebens, da es die den sittlichen Grundsätzen entsprechenden bestimmten Regeln enthält, die jeder Mensch gegen jeden Anderen in jedem Falle zu befolgen hat. Die Erfahrung lehrt aber andererseits, daß das Recht sich mit seinen Bestimmungen stets den veränderten Kulturverhältnissen anpaßt, während unsere sittlichen Anschauungen sich bei weitem nicht in demselben Maße ändern. Es entsteht dadurch zuweilen nicht nur Verschiedenheit, sondern sogar ein Widerspruch zwischen rechtlicher und sittlicher Beurteilung, so daß das Gesetz oft Handlungen verurteilt, die unser sittliches Gefühl noch nicht verurteilt, während umgekehrt, die Moral manches anstößig findet, was vor dem Gesetz straffrei bleibt. Eine Unterscheidung zwischen Recht und Moral kennt Saadja noch nicht. Und selbst, wenn er beide unterschieden haben sollte[1]), so ist bei ihm doch nie eine Differenz zwischen ethischer und juridischer Beurteilung möglich. Denn das Recht stammt von Gott und ist wie alles, was Gott dem Menschen offenbart hat, ewig und unveränderlich. Es fehlt ihm, wie seiner ganzen Zeit, der geschichtliche Sinn, er weiß nichts von einer geschichtlichen Entwickelung menschlicher Anschauungen und darum hält er das Bestehende in Brauch, Sitte und Recht für den offenbarten Willen Gottes, der, weil er vollkommen ist, für ewige Zeiten gültig bleibt. Die religiösen Gesetze sind ihm eben nichts Anderes als die von der Offenbarung präzisierten und ergänzten Forderungen der Vernunft[2]). Wie daher die Vernunft immer dasselbe

[1]) Die einzige Stelle, aus der dies geschlossen werden könnte, ist V, S. 77, wo die vier gerichtlichen Todesstrafen nicht aus der Idee der Vergeltung als Sühnemittel aufgefaßt werden, sondern als die notwendigen Schutzmittel erklärt werden, durch die die menschliche Gesellschaft von einem verderblichen und gefährlichen Mitgliede befreit werden soll. Die so bestraften Verbrechen sind aber, wie wir später noch sehen werden, zum Teil religiöser Natur.

[2]) Emunot Einl. S. 12, 13; III, 59, 61. Diese Ansicht wurde

fordert, so muß auch das offenbarte Gesetz immer seine Geltung behalten, und Saadja bestreitet auf das Entschiedenste, daß das, was durch eine Offenbarung einmal bestimmt und festgesetzt worden ist, durch eine andere Offenbarung beseitigt werden könne. Fast die Hälfte des dritten Abschnittes widmet er der Widerlegung aller derjenigen Einwände, die zu seiner Zeit gegen die ewige Dauer und die Unveränderlichkeit der Religionsgesetze erhoben worden sind[1]).

Scheint aber durch dieses Hereinziehen der Religionsgesetze die Ethik nicht vollständig ihre eigene Bedeutung zu verlieren? Denn wozu alle ethischen Untersuchungen und Regeln, wenn sie für den praktischen Gebrauch nicht ausreichen und der Mensch doch zur Offenbarung seine Zuflucht nehmen muß? Und andererseits wird das Sittliche gerade durch diese Religionsgesetze, die durch ihre kodifizierte Kasuistik die Ethik wie bei Aristoteles[2]) fast zur

in der jüd. Religionsphilosophie festgehalten und war in den arabischen Schulen bekannt. Bei Bachja, Herzenspflichten III, 3 heißt es: . . . השכל איננה גוררת חיובי מעשי עבודת די מתפלה וצום וצדקה ומעשר וגמלות חסדים, ואין אדם מגיע בה לידיעת נבולי העונשין, אשר התחייב בהן המקצר בעבודה, והוצרך למעמד וגבול בכל זה בדרך התורה והוראת הנבואה. Bachja hat sich auch sonst die philosoph. Methode Saadjas zum Vorbild genommen und oft, wie hier mit dessen Ideengang, auch dessen Ausdrucksweise. Im Mawâkif sagt al-Igi: »Wenn wir auch die Bedeutung der Vernunft nicht in Abrede stellen, so ist doch der Nutzen des geoffenbarten Religionsgesetzes der, daß es jenes im Detail ausführt, was die Vernunft im Allgemeinen erkennen läßt, und daß es jenes kund tut, was die Vernunft nicht zu erkennen imstande ist«. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig 1868, S. 301, Note 16. Al-H'ubbai und sein Sohn Haschim nahmen ein Vernunftgesetz an und »beschränkten das prophetische Gesetz auf die Maßbestimmungen der Satzungen und die Zeitbestimmungen der Gehorsamsakte, zu welchen die Vernunft nicht komme und das Denken nicht gelange«. Schahrâstani, übers. von Haarbrücker I, 82.

[1]) Emunot III, S. 66—74.

[2]) Aristot. Eth. Nic. V, 2, 12—13; 4, 3—7; 5, 4—5; 7, 7; vgl. Luthardt, Antike Ethik, S. 69.

Jurisprudenz machen, nicht vollständig veräußerlicht? Saadja würde beide Fragen aber auf das entschiedenste verneinen. Denn die Religionsgesetze verdanken die Anerkennung ihrer Autorität nur dem sittlichen Bewußtsein des Menschen. Erst nachdem die Vernunft sich davon überzeugt hat, daß sie auf sittlichen Grundsätzen beruhen, erkennt sie die Gesetze der Religion an und hauptsächlich auch deswegen, weil sie der Ethik diejenigen zuverlässigen und sicheren Normen liefert, die die Vernunft selbst ihr nicht zu bieten vermag. Die Fundamente der Sittlichkeit, die sittlichen Motive werden dem Menschen durchaus nicht erst durch die Offenbarung vermittelt. Selbst für die speziellen »Offenbarungsgesetze«, die Saadja ethisch für ganz indifferent hält, liegt das Motiv ihrer Beobachtung nicht in dem blinden Gehorsam gegen den göttlichen Befehl, sondern in der Reflexion des Verstandes, daß durch das Befolgen dieser Gebote das höchste Gut erworben werde. Dadurch, daß die Vernunft ihnen nun zustimmt, erlangen auch diese Gesetze in der Ethik erst ihre Autorität. Der Umstand, daß Gott ein Gesetz gibt, ist für den sittlichen Wert dieses Gesetzes zunächst von gar keiner Bedeutung. Diesen Wert erhält es erst, wenn es dem entspricht, was die Vernunft für sittlich erkannt hat. Die ethische Untersuchung ist deshalb nicht von der Offenbarung abhängig, sondern sie muß, da die Verbindlichkeit der Religionsgesetze von der Zustimmung der Vernunft abhängt, diesen immer vorangehen. Die Religionsgesetze machen die Ethik nicht überflüssig, sondern setzen sie, um selbst Anerkennung zu erlangen, als notwendig voraus. Die Offenbarung ist bei Saadja nicht wie bei Thomas v. Aquino eine absolute, sondern nur eine relative Notwendigkeit[1]).

[1]) Emunot III, S. 67, 68: Gott kann nichts verlangen, was der menschlichen Vernunft widerspricht. Die Offenbarung kann deshalb auch nichts über die Vernunft Hinausgehendes lehren, vgl. Jhrg. 1911, S. 522, A. 2.

Eine natürliche Sittlichkeit hält er daher, wie der zehnte Abschnitt beweist, sehr wohl auch ohne Religion für möglich[1]), und der Hauptunterschied zwischen seiner theologischen und philosophischen Ethik besteht zunächst nur darin, daß die erstere, obgleich sie, ebenso wie die philosophische Ethik, Motiv und Norm des sittlichen Handelns von der Vernunft erhält, sich mit dieser Vernunftnorm allein nicht begnügt, sondern sie sich von der Offenbarung näher bestimmen läßt. Wenn man bedenkt, daß jedes ethische System solche nähere Bestimmungen, wie Saadja sie zur Präzisierung der Vernunftforderungen aus der Offenbarung gegeben sein läßt, stillschweigend als selbstverständlich gültig anerkennt oder voraussetzt, und zwar einfach deshalb, weil sie im praktischen Leben schon vorhanden sind; so wird man sagen müssen, daß die Autonomie der saadjanischen Moral, selbst seiner theologischen, formell durch die Anerkennung der Religionsgesetze nicht im geringsten beeinflußt wird. Der materielle Zuwachs aber, den die Ethik von der Religion erhält, bleibt innerhalb der von der Vernunft offen gelassenen Grenzen des Sittlichen und erweist sich, ohne der Autonomie der Ethik zu schaden, für die letztere von den heilsamsten Folgen. Damit kommen wir zu der zweiten Frage, ob die Sittlichkeit durch die Religionsgesetze veräußerlicht wird. Unter Veräußerlichung der Sittlichkeit versteht man gewöhnlich ein legales Handeln aus irgendwelchen äußerlichen Motiven ohne die entsprechende innerliche Zustimmung oder Gesinnung. Und die obige Frage ist umso berechtigter, als Saadja die Idee der Vergeltung, nach der das Gute belohnt und das Böse bestraft wird, nicht in der Ethik, sondern nur in der Religion gelten läßt. Dieser Punkt ist für das Verhältnis beider höchst beachtenswert. In der Ethik ist das Motiv des Handelns ein Zwang, den das Gute und Böse auf die

[1]) Vgl. Emunot IV, S. 79: »Der Fromme würde auch ohne Offenbarung das Gute tun«.

innere Entschließung des Handelnden ausübt. Er hat ein rein innerliches Interesse an der Handlung, sei es nun weil sie nützlich ist, oder weil sie ihm um ihrer selbstwillen gut und wertvoll erscheint. Niemals kann der Mensch in der Ethik Saadjas etwas ohne die vollste innere Zustimmung tun; es muß naturgemäß immer eine Übereinstimmung zwischen der Tat und der inneren Gesinnung herrschen, weil die Tat durch nichts anderes verursacht wird als durch das Gefallen an ihr. Es giebt kein anderes Motiv für das sittliche Handeln als die Erkenntnis von der Natur des Guten und Bösen. Und der Mensch selbst wird nur durch dieses eine Motiv, das bei Saadja aber, wie wir wissen, kein einheitliches ist, zum sittlichen Handeln bestimmt. Jede Handlung bleibt auf ihre natürlichen Folgen beschränkt und außer diesen Folgen hat er nichts weiter zu fürchten, aber auch weiter nichts zu erhoffen. Diesen Standpunkt hält Saadja selbst bei der ethischen Betrachtung der Religionsgesetze fest. »Wenn wir gegen Gott sündigen und ihm nicht geben, was wir ihm schuldig sind, so handeln wir töricht; denn wir sündigen gegen uns selbst, weil Gott nur dasjenige verboten hat, was uns schädlich ist. Dasselbe ist der Fall, wenn wir einer gegen den andern sündigen, wir richten dann nur uns und unser Vermögen zugrunde«[1]). Ganz anders aber wird das Verhältnis von Gesinnung und Tat bei den Religionsgesetzen, wenn sie im Lichte der Religion betrachtet werden. Gott befiehlt ein Gesetz und setzt zugleich auf dessen Befolgung eine Belohnung und auf die Übertretung eine Strafe. Hier kann nun der Fall eintreten, daß jemand das Gebot beobachtet, obwohl er einen Widerwillen dagegen empfindet, bloß um der Belohnung wegen oder aus Furcht vor Strafe. Es wirken dann bei dem Zustandekommen der Handlung rein äußerliche Motive, während dies in der Ethik vollständig ausgeschlossen ist. Denn in der Ethik gibt es

[1]) Emunot IV, S. 79 oben.

außer den Folgen der Handlung selbst weiter keine Vergeltung des Guten und Bösen. Saadja behauptet nämlich »daß es eine Ungerechtigkeit wäre, wollte Gott das Gute belohnen und das Böse bestrafen, wenn er es nicht befohlen hätte«. »Der Fromme hätte für seine Handlungen, wäre ihm das Gute nicht befohlen worden, durchaus keinen Lohn zu erwarten«[1]). Nimmt die Ethik nun die Religionsgesetze in sich auf, so gewinnt sie auch nach der Seite hin, daß ihre Forderungen strenger befolgt werden, andererseits bleibt sie aber wieder der Gefahr ausgesetzt, daß ihr eigenes Motiv durch die fremden Motive der Belohnung und Bestrafung verdrängt wird und sie dadurch selbst veräußerlicht wird. Diese Gefahr erweist sich aber bei näherer Betrachtung als vollkommen nichtig, denn gerade die Religion verlangt eine Übereinstimmung zwischen Tat und Gesinnung. Ein legales Handeln ohne die entsprechende innere Zustimmung wird von den Religionsgesetzen geradezu als Heuchelei gebrandmarkt[2]). In der Religion kommt allerdings die Idee der Vergeltung als wichtiges Moment zu den schon vorhandenen Motiven hinzu. Aber die Vorstellung von Belohnung und Bestrafung ist selbst kein Motiv beim Zustandekommen der Verpflichtung, sie dient nur, wie Saadja wiederholentlich betont, zur Verstärkung der rein ethischen Motive[3]). Der Mensch erlangt nun die Gewißheit, daß die Tat nicht mehr auf ihre natürlichen Folgen für uns beschränkt bleibt. Gott, der über die genaue Beobachtung des Gesetzes wacht, registriert gewissermaßen jede Hand-

[1]) Emunot IV, S. 79. An einer anderen Stelle heißt es: »Alles Gute, das Gott uns zuerteilt, gibt er als Lohn für den Gehorsam und alles Angenehme als Entgelt für unser Widerstreben«. III, S. 67, 73 u. a. m. Eine sittliche Vergeltung in unserem Sinne erkennt Saadja nicht an. Nicht weil etwas gut ist, wird es belohnt, sondern weil es von Gott befohlen ist. Die sittliche Handlung wird immer nur als Dienstleistung angesehen.

[2]) Das. V, S. 89: או שיהיה בספק באמונתו.

[3]) Das.. IX, S. 138; III, S. 65.

lung[1]), ja selbst diejenigen, die noch nicht in die Erscheinung getreten sind, wenn sie nur fertig in unserem Willen liegen[2]). Von wie hervorragender Bedeutung gerade die Gesinnung des Menschen für sein sittliches Handeln ist, das zeigt am schärfsten die Institution der Buße und Reue, die in der Tugendlehre Saadjas eine bedeutende Rolle spielen.

Überblicken wir noch einmal das Verhältnis von Religion und Ethik, so müssen wir behaupten, daß Saadja mit vollem Bewußtsein beide von einander zu trennen sucht, daß dieser Versuch ihm aber doch nicht gänzlich gelungen ist. Die Trennung konnte ihm auch deshalb nicht gelingen, weil er seine Religion und die Formen, in denen sie verkörpert war, nicht anders zu rechtfertigen und zu retten wußte, als indem er sie unter die Obhut der Moral stellte. Er hat dadurch ein Gemisch von Religion und Ethik erhalten, die wir die theologische oder die Offenbarungsethik genannt haben, und die uns hauptsächlich im dritten bis neunten Abschnitt seines Werkes entgegentritt. Im zehnten Abschnitt hat er dann eine rein philosophische und von aller Religion unabhängige Ethik geliefert[3]), die sich in jeder Beziehung von seiner theologischen Ethik unterscheidet. Beide stimmen nur darin überein, daß sie die Quellen des sittlichen Lebens in den Kräften der menschlichen Seele suchen, aber auch da zeigt sich sogleich die Verschiedenheit beider, indem die theologische Ethik die Willenskraft betont, während die philosophische die Willenskraft völlig außer Acht läßt und dafür die drei Seelenkräfte der platonischen Psychologie ihren Forderungen zu Grunde legt.

[1]) Emunot V, S. 85; Saadja hebt dort besonders hervor, daß Gott sich alles merke, ohne es aufzuschreiben.

[2]) Das. V, S. 93.

[3]) Wahrscheinlich hat er sie erst viel später verfaßt, vgl. Landauers Textausgabe, Einleitung, S. 20.

(Fortsetzung folgt.)

Aus der Bibelexegese Joseph Ibn Kaspis.

Von W. Bacher.

Joseph Ibn Kaspi (st. 1340) hat, nachdem er lange nur Gegenstand bibliographischer und literaturgeschichtlicher Darstellung gewesen war, endlich in Isaak Last auch seinen Herausgeber gefunden. Von seinen Schriften war im Jahre 1848 der Doppelkommentar zum More Nebuchim durch Salomon Werblumer ediert worden, aber erst nach mehr als einem halben Jahrhundert erstand in dem genannten Gelehrten, der sich auch durch verläßliche Abschriften handschriftlicher Schätze um unsere Literatur verdient machte, ein Herausgeber seiner bibelexegetischen Schriften. Im Jahre 1903 gab Last in zwei Teilen Ibn Kaspis Kommentar zu den Hagiographen (außer Psalmen und Daniel) heraus[1]). Dann folgten 1905 und 1906 die beiden Kommentare zum Pentateuch[2]), und jüngst überraschte uns Last mit dem verloren geglaubten Kommentar Ibn Kaspis zu den prophetischen Büchern, die er auf Grund einer einzigen, vor kurzem aus dem Orient nach Oxford in die Bodleiana gelangten Handschrift zu edieren begonnen hat[3]). Wenn auch der zweite Teil dieser Edition erschienen sein wird, werden wir von dem interessanten südfranzösischen Bibelexegeten ein fast vollständiges, in seinen einzelnen Teilen allerdings verschieden geartetes Auslegungswerk zu der heiligen Schrift besitzen, und es wird an der Zeit sein,

[1]) עשרה כלי כסף. Zehn Schriften des R. Josef Ibn Kaspi. Zwei Bände. Preßburg 1903.

[2]) משנה כסף. Weitere zwei Schriften des R. Josef Ibn Kaspi. I. Heft. Preßburg 1905; II. Heft. Krakau 1905.

[3]) אדני כסף. Adne Keseph. I. Heft (Josua bis Könige, Jesaja). London 1911.

durch eine umfassende Würdigung seiner Richtung und Methode ihm seine Stelle in der Geschichte der jüdischen Bibelexegese in deutlicheren und festeren Umrissen anzuweisen, als dies bisher der Fall sein konnte. Zu einer solchen Würdigung, sowohl nach der philologischen als auch der religionsphilosophischen Seite, bieten freilich die genannten Editionen noch nicht das vollständige Material, das gewiß aus dem Wörterbuche Ibn Kaspis, dem nur nach wenigen gedruckten Proben bekannten Scharschoth Keseph, sowie aus den anderen noch unedierten Schriften eine wesentliche Bereicherung zu erwarten hat. Aber immerhin wird nach dem Erscheinen des zweiten Teiles des Prophetenkommentars, das in baldige Aussicht gestellt ist, ein gutes Fundament für die Darstellung der Bibelexegese Joseph Ibn Kaspis gegeben sein. Auch die vermöge Ibn Kaspis Verfahren in der Benennung seiner Schriften in manchen Punkten verworrene Bibliographie derselben wird durch die Berücksichtigung seiner eigenen Zitate aus ihnen eine gewisse Aufhellung erfahren. Im vorliegenden Artikel, der vor allem auch auf die Leistung des Herausgebers hinweisen soll, will ich jedoch weder die Bibliographie berühren, noch in das Innerste der Bibelexegese Ibn Kaspis hineinleuchten, sondern nur auf einige gleichsam zur Peripherie derselben gehörige Gebiete die Aufmerksamkeit hinlenken. Die vier Kapitel, zu denen Lasts Editionen den Stoff geliefert haben, betreffen die fremdsprachlichen Einzelheiten, die auf das Christentum sich beziehenden Äußerungen, die kulturgeschichtlichen, teils das nichtjüdische Morgen- und Abendland, teils die jüdische Gemeinschaft der Heimat Ibn Kaspis angehenden Daten, die alle in seine Bibelexegese nicht nur äußerlich aufgenommen, sondern fast durchaus Hilfsmittel und Bestandteile seiner Schrifterklärung sind.

Ich zitiere die fünf Bände der oben angeführten Editionen von Last mit den Abbreviaturen: KK (= כלי כסף) I und II; MK (= משנה כסף) I und II; AK (= אדני כסף).

I.

Linguistisches. Sprachvergleichung. Bibelübersetzung. Arabisches.

Als Mittel seiner Bibelerklärung verwendet Ibn Kaspi zuweilen die Sprache seiner südfranzösischen Heimat, das Provenzalische. Neben dem für das Französische üblichen Ausdrucke לעז gebraucht er zur Bezeichnung des Provenzalischen oft genug auch den Ausdruck רומי, römisch, ein Äquivalent des Ausdruckes langue romane für das Altprovenzalische. Als die Sprache seines Landes nennt er es »unsere Sprache«[1]; oder er sagt »bei uns im Romanischen«[2]. Wie er über das Verhältnis des Provenzalischen zum Nordfranzösischen dachte, zeigt seine Bemerkung über die Verwandtschaft des Hebräischen und Arabischen: Diese beiden Sprachen sind aus einem und demselben Fundamente erwachsen sowie das Nordfranzösische und Provenzalische[3]. Hier gebraucht er לעז als gemeinsame Bezeichnung des romanischen Sprachstammes und unterscheidet die beiden Einzelsprachen mit ihrer geographischen Benennung.

An folgenden Bibelstellen erläutert Ibn Kaspi das hebräische Wort mit dem entsprechenden provenzalischen: Exod. 2, 2 (ירחים)[4]. — Exod. 15, 11 (פלא)[5]. — Exod. 19, 5

---

[1]) MK. II, 45: בלשוננו לשון לעז. — Das. 171: ובלשוננו.

[2]) MK. II, 166: אצלנו בלשון רומי; das. 193: אצלנו ברומי. Vgl. das. 196: נהוג אצלנו.

[3]) MK. II, 109: כי שתי הלשונות האלו מיסוד אחד כמו בלעז הוא הצרפתי והפרובנצלי. — Vgl. dazu AK. 131 (zu Jes. 29, 2, wo יגקפו aus dem Targum zu וערפתו, Exod. 13, 13 erklärt wird): והכוריאני והעברי והערבי מיסוד אחד המה.

[4]) MK. II, 119: חדשי הירח והוא בלשון רומי לונדואש. Das betreffende provenz. Wort für Monat habe ich nicht gefunden. Bei Mistral, Dictonnaire provençal-français II, 235 a ist unter lunado auch die Bedeutung Mondschein angegeben.

[5]) MK. II, 170: פירוש זה בלשון רומי מיראוילייא.. Altprovenzalisch: meravilla od. meravilha (Mistral II, 322 a).

(סגלה)[1]. — Lev. 18, 6 (ערוה)[2]. — Num. 2, 2 (נאתת)[3]. — I Kön. 17, 12 (מעוג)[4]. — I Kön. 17, 13 (עגה)[5]. — Jes. 2, 4 (לאתים)[6]. — Das. (למזמרות)[7]. — Jes. 2, 20 (לחפר פרות)[8]. — Jes. 3, 6 (שמלה)[9]. — Jes. 19, 10 (שכר)[10]. — Psalm 26, 4(נעלמים)[11].

[1]) MK. II, 201: פרופיאטט בלעז. L. פרופריטאט. Alfprov. proprietat (Mistral II, 656b).

[2]) MK. II, 223: ופי' ערוה נושישא בלעז. Das prov. Wort ist jedenfalls korrumpiert. Ibn Kaspi will, wie der Zusammenhang zeigt, als Grundbedeutung von ערוה angeben: Nacktheit, also lat. nuditas. Aber das entsprechende provenz. Wort finde ich nicht.

[3]) MK. II, 242: ופירושו שנייאל. Altprov. seignal od. signal (so auch franz.), Mistral II, 894a. Auch אות, Buchstabe gibt Kaspi mit prov. שנייאל wieder. S. Renan-Neubauer, Les érivains juifs français S. 154 (500).

[4]) AK. 60: טרוטיל בלעז. L.: טורטיל. Altprov. tortel (franz. tourteau), Mistral II, 1012 (»petit gâteau de forme circulaire que l'on fait cuire sous la cendre ou sur la charbon). Im Glossaire hébreu-français, ed. Lambert et Brandin (Paris 1905) wird dasselbe Wort zur Wiedergabe von מעוג, צליל (Richter 7, 13) und דבילה (I Sam. 30, 12) verwendet.

[5]) AK. das.: פונאסה בלעז. Altprov. fogassa, fogaça (franz. fouace). Vgl. ung. pogácsa.

[6]) AK. 85: ובלעז אישאדש. Plur. zu altprov. aissada od. ayssada (franz. aisseau).

[7]) Das. הם הכלים אשר יסירו בהם הזמורות ולעזם פוראדורש. Das prov. Wort konnte ich nicht identificieren.

[8]) AK. 86: וכטעם הפירות כמו שנאמר בלעז פיקא פריש. Auch dieses Wort fand ich nicht. Im Franz. würde etwa pique-fruits entsprechen.

[9]) AK. 87: שמלה bed. hier —. so führt Ibn Kaspi — aus, das Gewand eines angesehenen Mannes, vgl. I Kön. 11, 29, und schließt: כמו שנאמר בלעז טאברד. Diez, Etymolog. Wörterbuch der romanischen Sprachen, I², 403, verzeichnet span. tabardo, franz. tabard: Kleidungsstück aus grobem Stoff, ward zumeist von Kriegsleuten oder Mönchen getragen. Die von Ibn Kaspi gegebene Bed. würde dem lateinischen trabea, Staatskleid entsprechen.

[10]) AK. 115. Ibn Kaspi erklärt das Wort mit Fischschleuße אשקל בלעז. Es muß heißen אשקלושא, d. i. spanisch esclusa, mittellateinisch sclusa, exclusa, (franz. écluse). S. Diez I², 165.

[11]) MK. II, 120: ופירוש נ' בלשון רומי קובריטיסט בלעז. L. קובירטיש, Plur. zu prov. cubert, span. cobierto (lat. copertus, franz. couvert), Mistral I, 684 b.

Oft weist Ibn Kaspi auf lexikalische Analogien zwischen dem Hebräischen und dem Romanischen hin, oder auf Ähnlichkeiten des metaphorischen oder sonst rhetorischen Sprachgebrauches. So die Anwendung des Wortes für »nackt« als Bezeichnung für nicht vollständige Bekleidung, in Bezug auf ערום, Jes. 20, 3[1]). — Das Fragewort איכה zum Ausdrucke der Verwunderung und Bestürzung (Echa 1, 1)[2]). — Das Verbum für reden, sagen bed. auch das »innere Reden,« das Denken[3]). — Ebenso spricht man vom Tun, Handeln, wo Denken und Reden gemeint ist[4]). — Man nennt das Land und meint dessen Bewohner[5]); die Erde und meint das auf ihr Befindliche[6]). — Man nennt die Stadt und meint die Stadtleute[7]). — »Alles« bedeutet oft nur: sehr viel[8]). — Wenn es heißt (Gen. 29, 6) »er wälzte den Stein« kann das bedeuten, daß er es allein oder daß er es im Verein mit Vielen tat[9]). — Die Hervorhebung der Anzahl der Tage in I K. 8, 65: 7 und 7, also 14, geschieht zur Erhöhung des Eindruckes auf den Leser und Hörer; dasselbe ist bei Anführung der Weihegaben in Num. 7 und bei dem Bericht über die midjanitische Beute (Num. 31)

---

[1]) MK. I, 24: ונם זה מפורסם אצלנו בארצנו זאת בלשון רומי כי אלו ילך איש מסנו במעט מן הלבושים אנחנו נאמר שהוא הולך ערום.

[2]) MK. II, 11: ודרך העברי נם הרומי לאמור לשון תימה ושאלה על המהומה העצימה.

[3]) MK. II, 8 (zu Gen. I, 3): כי האמירה וההדיבור בעברי ונם ברומי מונח לדיבור הפנימי וכן לחיצוני.

[4]) MK. II, 38 (zu Gen. 9, 24): וכן הענין בלעז.

[5]) MK. II, 93 (zu Gen. 41, 57): מנהג העברי נם מהלעז.

[6]) MK. II, 22 (zu Gen. 3, 17): בעברי ובהניון ובלעז.

[7]) KK. II, 5 (zu Ruth 1, 15): כדרך העברי וכן הרומי. Vor העברי steht ein überflüssiges כל.

[8]) MK. II, 162 (zu Exod. 10, 5 mit anderen Beispielen): מלת כל בעברי נם ברומי להעברה על הרוב או אף פחות מן הרוב. S. auch MK. I, 99 (zu Gen. 21, 12); טעם כל בלשון הקדש וכן הוא בלשון רומי לשון ארצנו זאת.

[9]) MK. II, 71: נכון זה הלשון בעברי ובלעז . . . אם לעושה זה לבדו אם עם חברת אלף איש.

der Fall[1]). — In I Kön. 19, 18 ist die Zahl 7000 nicht wörtlich zu nehmen, sondern gibt die geringe Menge der Gott treu Gebliebenen an[2]). — In I Kön. 2, 16 bezeichnet ענתות den aus Anathoth Stammenden[3]). — In Jes. 3, 1 dient der doppelte Ausdruck משען ומשענה zur nachdrücklichen Hervorhebung[4]). — I Kön. 20, 11: Die Wiederholung des Satzes »greifet sie lebendig« in umgekehrter Wortfolge[5]). — »Die Erde spaltete sich,« I Kön. 1, 40, ist eine dem Nachdruck dienende Hyperbel[6]). — Ebenso die Aussage in I Kön. 10, 5: »und es war kein Geist mehr in ihr«[7]). — Ebenso die Aussage in Exod. 10, 23 über die Wirkung der ägyptischen Finsterniß[8]).

Syntaktische Analogien. Zu Gen. 12, 2. Der Imperativ (והיה) steht hier im Sinne der Aussage (»du wirst sein«)[9]), — Zu Exod. 1, 4. Die Aufzählung der Glieder einer Reihe kann ebenso mit, wie ohne Hilfe der Verbindungspartikel geschehen[10]).

---

[1]) AK. 49; וכל זה מנהג העברי וגם כן מנהג הלועזים להפליג בסיפור לתת רושם בנפשות השומעים והרואים הכתוב וכמו זה היה מה שכתב בתורה בקרבנות הנשיאים ובמלחמות מדין.

[2]) AK. 61: לאו דוקא והטעם מתי מספר וכן המנהג גם ללעוזות.

[3]) AK. 45: נהוג בעברי גם ללועזות לקצר ולזכור המקום לרמוז על האיש שהוא משם. Abulwalid (Luma' 250, 12, Rikma 151) erklärt ebenso, nur daß er ענתות als Ellipse für איש ענתות versteht. Joseph Ibn Kaspi perhorresziert solche Annahmen und verweist auf das Beispiel der in Frankreich üblichen Verwendung von Ortsnamen zur Bezeichnung von Personen.

[4]) AK. 87: להפלגה וכן דרך הלועזות.

[5]) AK. 62: והענין אחד וכן המנהג ללועזות.

[6]) AK. 45: גם זה מהפלגות העברי וכן נוהג ללועזות.

[7]) AK. 50: גם זה מהפלגת העברי וכן זה בלעז,

[8]) MK II, 162: ואומר בזה כי אף אצלנו בלשון רומי מבואר וידוע מנהג זאת ההעברה וההפלגה בלשון עד שנאמר במוחלט על האיש שאינו הולך אנה ואנה ברחוק מקום שהוא אינו זז ממקום אחד או נאמר עליו במוחלט שאינו עושה תנועה כלל.

[9]) MK. II, 45: בא והיה לשון צווי כי נכון בהסכמת העברי וכזה בלשוננו לשון לעז.

[10]) MK. II, 112: נכון בלשון העברי גם ברומי לשים תמיד בכל אחד מהמסודרים . . . ואו העטוף ונכון לחסר מכולם . . .

Manchmal weist Ibn Kaspi auf die Verschiedenheiten im Sprachgebrauche des Hebräischen und des Romanischen hin. In Gen. 10, 1 werden die beiden Satzteile durch die Verbindungspartikel (in ויולדו) mit einander verknüpft, wie es hebräischer Sprachgebrauch ist; der romanische Sprachgebrauch verbietet die Partikel in solchen Fällen[1]). — Ein Gebrauch der Bedingungspartikel אם, wie in Gen. 40, 11 und 47, 18, ist im Romanischen nicht gestattet[2]). — Zu Gen. 23, 2. Die Rektion in ולבכותה (Accusativ) ist ebenso hebr. Sprachgebrauch, wie die Rektion »über jemand weinen« romanisch[3]). — Zu Exod. 12, 43. Die Praeposition ב (בו) steht hier ebenso wie in Lev. 8, 32 (בבשר). Im Romanischen müßte es heißen: »von dem Fleische«[4]). — Zu Gen. 29, 5. »Im Hebräischen ist es Brauch, daß der Antwortende den Ausdruck der Frage wiederholt (»Friede«). In unserer Sprache würde das wie Hohn klingen. Wir sagen: ja, oder: so ist's«[5]).

Vom Gesichtspunkte der Verschiedenheit des Sprach-

---

[1]) MK. II. 39: כן נכון בעברי כמו שנכון בלא ויו בלעז. Ibn Kaspi erklärt שם חם ויפת als Apposition zu בני נח, so daß mit ויולדו kein neuer Satz beginnt. Vgl. das. 187 zu Exod. 13, 17 (ולא): ונם איני מורגל בלשון רומי או וילתו.

[2]) MK. II, 59: וזה הלשון נכון בהסכמת העברי ואם אינו נכון בלשון לעז כי הוא יוצא דרך היקש תנאי.

[3]) MK. II, 64: וכן נכון בהסכמת העברי כמו שנכון בהסכמת הלעז יחס עליה . . . Als weiteres Beispiel führt er noch an: יצאוני (Jerem. 10, 20) und בבשר, Lev. 8, 32. S. folg. Anm.

[4]) MK. II, 185: כמו שבלשון הנוצרי נכון לומר והנותר מן הבשר כן נכון בלשון עברי לומר בבשר. Daß hier ausnahmsweise für לעז oder רומי gesagt ist נוצרי, laßt sich dadurch erklären, daß Ibn Kaspi hier die christliche Bibelübersetzuug (Vulgata) im Sinne hat (»quidquid reliquum fuerit de carne«). — S. auch das. 192 zu Exod. 15, 9 (תמלאמו): תמלא אותם וזה נכון בעברי כמו שנכון אצלנו ברומי לומר תמלא מהם.

[5]) MK. II, 71: וזה מנהג העברי כי העונה משיב לשון השואל ובלשוננו יהיה לענ אבל נאמר הן או כן. — Zu Exod. 14, 11 bemerkt Ibn Kaspi, das Hebräische gestatte eine doppelte Verneinung, wie המבלי אין, während sie in anderen Sprachen, z. B. im Griechischen, nicht gestattet sei. Sonst erwähnt er das Griechische nirgends.

gebrauches wendet sich Ibn Kaspi gegen das Verfahren der Bibelübersetzer in der Wiedergabe biblischer Wörter. Unter den Übersetzern versteht er zunächst die Lehrer, die im Bibelunterrichte nicht den wahren Sinn des Textwortes berücksichtigen. Die Lehrer, so sagt er zu I Kön. 18, 3, irren, wenn sie מופת mit meravilla (Wunder)[1]) übersetzen; die richtige Übersetzung des Wortes ist demostratio[2]). — Zu Gen. 3, 19 rügt er die Übersetzung von שוב mit tournar (wiederkehren), denn שוב hat wohl zuweilen diese Bedeutung, manchmal aber bedeutet es den »Anfang der Bewegung« (= sich wenden)[3]). — Zu Gen. 2, 5. טרם bezeichnet eine verneinende Aussage wie in I Sam. 3, 7; aber »die Übersetzer führen die Leser irre«[4]). — ויען ist nicht immer mit respondre zu übersetzen[5]). — אָדָם dürfte genau nicht

[1]) S. oben S. 201, Anm. 5.

[2]) AK. 55: המלמדים טועים בלעז שם מופת שתרגמוהו מראויליי כמו פלא וחלילה אבל לעוז דימושטאציאו. Über letzteres s. Mistral I, 724 (altprovenz. demonstration oder demostratio).

[3]) MK II, 22: גם בזה השורש טועים הקודמים מן המפרשים כי ילעזוהו טורנר . . . ואמת כי זה השורש מונח על זה לפעמים ופעמים על התחלת תנועה. Vgl. KK. I, 88 (zu Prov. 1, 23 תשבו): אין ענין שובה ותשובה בענין העברי בענין הרומי. Ferner KK. II, 6 (zu Ruth 2. 6: השבה): זה השרש אין תרגומו שיתאר. Das letzte Wort ist in טורנאר zu emendieren. Ferner AK. 4 (zu Jos. 5, 2: ושוב): אין ללעוז טרנאר (טורנאר l.), Altprovenzalisch tourner bei Mistral II, 1010c.

[4]) MK. II, 16: . . . ואמרו טרם בכאן הגדה שוללת לפי הסכמת העברי אבל הלועזים וההעתקות יטעו המעייניב. Bei העתקות ist wohl an die Vulgata zu denken, לועזים sind die den Text in die Landessprache übersetzenden Lehrer. Vulgata übersetzt in Gen. 2, 5 טרם mit antequam and priusquam, in I Sam. 2, 7 jedoch mit necdum. Bei Lambert-Brandin zu Gen. 2, 5: encore non. Ibn Kaspis Rüge wendet sich nur gegen Übersetzungen, wie die der Vulgata zu Genesis 2, 5. Dieselbe Rüge ist auch in Raschi's Worten zur letztern Stelle enthalten: כל טרם שבמקרא לשון עד לא הוא ולא לשון קורם. Im Komm. zu I Sam. 3, 7 setzt Raschi für עַד לֹא (Targum zu טרם): עדיין לא.

[5]) AK. 4 (an der in Anm. 2 zitierten Stelle): וכן ויען בעברי אין ללעוז ריספונדרי אע"פ שיהיה גם כן. Das altprov. Verbum bei Mistral I, 771 b.

mit ome übersetzt werden, da das Wort von אדמה stammt und den von der Erde Genommenen bedeutet[1]). — קורא (I Sam. 26, 20, Jer. 17, 11) übersetzt man übereinstimmend mit פרדיץ[2]) (Wachtel). Richtiger ist: Kukuk[3]). — Ibn Kaspi erwähnt noch und kritisiert die unterschiedene Übersetzung von מלאך mit angil[4]) und die von תמרורים, Jerem. 31, 20[5]).

Gegen die Übersetzer und Bibelerklärer wendet sich Kaspi mit dem allgemeinen Vorwurfe, daß sie eine vollständige Übereinstimmung zwischen dem Hebräischen und den anderen Sprachen voraussetzen, während doch jede Sprache ihre besondere Art habe[6]).

Übrigens hat Ibn Kaspi trotz dieser Anschauung von der Verschiedenheit der Sprachen auch auf die zwischen ihnen obwaltenden Übereinstimmungen hingewiesen. So, außer den oben erwähnten Einzelbeispielen, in einigen Äußerungen allgemeiner Art. Indem er gegen die spezialisierende Erklärung der drei Verba der Wahrnehmung in Exodus 3, 7 bei Ibn Esra polemisiert, beruft er sich auf die gleiche Natur der synonymen Ausdrucksweise in allen Sprachen: dem Hebräischen, Arabischen, Romanischen[7]). Von den Synonymen, deren Begriffsunterschiede nicht immer erkennbar

---

[1]) MK. II, 16: אדם אין לעזו על דרך הדיוק אומי רק תאר מאדמה. Prov. ome, ouome, omi, altprov. home, homi (Mistral II, 425a).

[2]) Altprov. perditz, span. perediz (Mistral II, 541 c).

[3]) AK. 28: והמעתיקים הסכימו שהוא הפרדיץ ... ולי נראה שהוא קוגול בלעז. Altprov. cogul, catalonisch cugul (Mistral II, 541a). Bei Lambert-Brandin an beiden Stellen: coucou; Raschi nur zu Jerem. 17; zu I Sam 26: פרדיץ.

[4]) AK. 134 (zu Jes. 33, 6): שם מלאך שאין ענינו בשום מקום כמו שילעזוהו אנגיל. Altprov. angil, angel (Mistral I, 98a).

[5]) AK. 109: תמרורים שלעזו ופירושו כמו ציונים.

[6]) MK. II, 16: המפרשים הקודמים רוצים לאחד הלשונות ולווג לשון העברי עם הלעז והלטי[ן] וזולתו הפך מה שרצה השם לחלק הלשון וכל אחד בהסכמה מיוחדת כמו שהוא הענין במלבושים ובמדות הבר והיין. Die letzten Worte besagen, daß jedes Volk seine eigene Art hat in der Kleidung und in den Getreide- und Weinmaßen.

[7]) MK. II, 126: ... טבע דבור כל לשון גם בעברי גם בערבי גם ברומי

seien, spricht er, mit Hinweis auf dieselben drei Sprachen, zu Exod. 10, 2[1]). Was die metaphorische und hyperbolische Ausdrucksweise betrifft, so findet sich dieselbe in allen Sprachen[2]).

Ich erwähne auch eine lautgesetzliche Vergleichung des Hebräischen mit dem Romanischen. Zur Transposition der Konsonanten in שמלה — שלמה (I Kön. 11, 29 f.) bemerkt er, daß solches im Hebräischen öfters vorkomme, das Romanische aber nur wenige Beispiele dafür aufweise. Das von Ibn Kaspi gebrachte Beispiel kann ich nicht identifizieren[3]).

Gegenüber der Kritik an den Bibelübersetzern, die eben erwähnt wurde, erscheint in besonderem Lichte die Äußerung Ibn Kaspis über eine Worterklärung zum Pentateuch, die man von ihm selbst erwartete. »Ich weiß« — so sagt er — »daß es den Toren mißfällt, daß ich keine Worterklärung in unserer Sprache, der romanischen Sprache, verfaßte, die mit dem ersten Worte der Genesis zu beginnen und mit dem letzten Worte des Pentateuchs zu schließen hätte. Aber ich denke, das kann durch andere gemacht werden, ich selbst habe andere Obliegenheit«[4]).

Vom Arabischen, dessen er in den oben zitierten Äußerungen Erwähnung tut, macht Ibn Kaspi sonst wenig Gebrauch. In Jesaja 5, 14 erklärt er נפשה mit עצמה und beruft sich auf das Arabische[5]). Ebenso erklärt er לנפשי in

---

[1]) MK. II, 161: . . . אבל לא נוכל לעמוד על אמתם מצד העלם ממנו לשון העברי ואמנם כשתעיין תמצא כן בלשון רומי גם ראה בערבי . . .

[2]) MK. II, 166 f.: וכן כל הדומה לזה מאלו ההעברות וההפלגות הוא נהוג ומוסכם בלשון העברי וגם בערבי וברומי ובכל הלשונות וגם הפילוסופים יתנהגו בזה תמיד . . .

[3]) AK. 55; וכבים כן בדברים הקלים המוסכמים בעברי וכזה יש מעטים ללעזות כמו שירא רישא.

[4]) MK. I, 164 f.: יודע אני שהשוטים ירע בעיניהם כי לא אעשה פי' מלות בלשוננו לשון רומי ושאתחיל זה משם בראשית עד שם ישראל ואיש לא יפקד אבל אמרתי יעשה זה ע"י זולתנו כי יש לנו עסקים אחרים.

[5]) AK. 93: וכן בלשון ערבי נפסה כמו עצמו.

Echa 3, 51[1]). — מסכנות, Exod. 1, 11, bringt er mit arabisch machzin (Magazin) in Zusammenhang[2]). — Sonderbar ist Ibn Kaspis Ansicht, daß hebr. אבן in אבן ישראל, Gen. 49, 24, dasselbe sei, was arab. אבן (Ibn), von den spanischen Juden aben (aven) gesprochen. Das Wort bedeute die Herkunft und אבן ישראל sei ein solcher Ausdruck wie אבן סינא אבן רשד (Ibn Sina, Ibn Roschd). Als zweites hebr. Beispiel nennt er seinen eigenen Namen: אבן כספי[3]).

II.

Aus der christlichen Bibelübersetzung. Zur christlichen Dogmatik. Polemisches.

In seiner Schrift שלחן כסף, deren Inhalt wir durch Neubauer[4]) kennen und die von dem gleichnamigen Kommentar zu Hiob[5]) zu unterscheiden ist, spricht Joseph Ibn Kaspi von der Minderwertigkeit der Bibelübersetzungen[6]) überhaupt gegenüber dem hebräischen Originale. Er illustriert seine Anschauung hierüber mit einem Erlebnisse.

---

[1]) KK. II, 23: לנפשי לעצמי כי כן רבים לאין מספר וכן בלשון ערבי נפסה.

[2]) KK. II. 115: ובלשון ערבי בחלוף סדר עם תמורת הסמך בזין מכזין Darin folgt er Saadja, der מסכנות mit מכאזן (Plural) übersetzt.

[3]) KK. II, 109. Die betreffende Stelle aus Ibn Kaspis Wörterbuch ist von Steinschneider veröffentlicht worden, J. Q. R. X, 122.

[4]) Renan-Neubauer, Les écrivains juifs français du XIVe siècle, S. 155–159 (501–505).

[5]) KK. I, 175–180.

[6]) Kaspi erwähnt die Bibelübersetzungen der Christen (נצרים), also die Vulgata, und die der Araber (ישמעאלים). Unter den letzteren kann er nur die arabischen Bibelübersetzungen der Juden gemeint haben. Ibn Kaspi zitiert die Übersetzung Saadjas zum Pentateuch im Kommentar zu Ester 1, 6 (KK. II, 13) und hebt hervor, daß Saadja das Relativpronomen אשר (arab. אלדי od. אלתי) nicht übersetzt habe. — Ferner erwähnt er, daß Saadja נער in Gen. 37, 2 mit נאלם (l. נלאם übersetzt habe (MK. II, 84).

Ein angesehener Bischof hätte ihn gefragt, warum die Juden die Könige, Päpste und Bischöfe mit den Thorarollen huldigend begrüßen, sowie die Christen es mit den Kreuzen tun. Haben wir Christen den Pentateuch und die anderen biblischen Schriften ja auch in unserer Sprache, und wenn unsere Könige und Großen es wünschten, daß man ihnen mit den heiligen Büchern entgegenziehe, könnten wir es mit den unsrigen tun. Welchen Vorrang besitzt denn der hebräische Text der Bibel vor dem lateinischen? Ibn Kaspi weist in seiner Antwort darauf hin, daß, was speziell den Pentateuch betrifft, Schrift und Sprache des hebräischen Textes die heilige Urkunde so enthalte, wie sie von Gott gegeben worden. Wenn wir eine Urkunde zur Bestätigung irgend eines Privilegiums vom Könige erhalten, so ist das Original derselben mit dem königlichen »Vidimus« mehr wert als eine Übersetzung der Urkunde. Ferner kann eine Übersetzung das Original nie vollständig wiedergeben. Eine Übersetzung kann nie die Schönheit und die Heiligkeit, die den biblischen Büchern im hebräischen Originale innewohnen, erreichen. Als Beispiel der Incongruenz zwischen Original und Übersetzung zitiert dann Ibn Kaspi den ersten Vers der Bibel aus der Vulgata: In principio creavit Deus coelum et terram. Er zeigt, daß lat. principium keineswegs den tiefern Sinn, die das hebr. ראשית hat, wiedergebe und daß Deus zur Übersetzung der verschiedenen Gottesnamen der hebräischen Bibel dienen muß.

Auch sonst macht Ibn Kaspi in seinen Schriften die lateinische Bibelübersetzung der Christen zum Gegenstande der Kritik. Die soeben erwähnte Bemerkung über Deus führt er im Pentateuchkommentar[1]) des nähern aus: אלהים, ein Appellativum, wird mit dem Nomen proprium Deus, das Tetragrammaton, ein Nomen proprium, mit dem Appellativum Dominus übersetzt[2]). Doch lobt er bei dieser

[1]) MK. II, 16 (zu Gen. 2, 5).

[2]) כי אלהים שהוא שם משותף העתיקו דיאוש שהוא שם מיוחד... והפך

Gelegenheit den Übersetzer dafür, daß er in Exod. 6, 3 יהוה nicht übersetzt, sondern es in seiner hebräischen Aussprache übernimmt[1]). — Ibn Kaspi beanstandet die Übersetzung von רקיע mit firmamentum, das keineswegs mit der Bedeutung des nach רקועי Num. 17, 3 zu erklärenden Wortes übereinstimmt[2]). Er rügt die Übersetzung von שְׁאוֹל mit Hölle[3]). Er konstatiert, daß Hieronymus in Gen. 49, 10 שילה so übersetzt habe, als wäre ישילוה geschrieben[4]). Ibn Kaspi selbst erklärt das vielgedeutete Wort[5]) נשל (II Sam. 6, 7): sein Irrtum, sein Vergehen und erkennt in der Zeitbestimmung einen Hinweis auf das Vergehen des letzten Königs von Juda und die Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezzar[6]). Dabei beruft er sich auf die christliche Übersetzung zu II Sam. 6, 7[7]). — In dem Exkurs zu

---

זה בשם י״י הנכבד עם היותו מיוחד לו ית׳ שהעתיקו הומינוש בכנויו שהוא שם משותף.

[1]) Vulg.: »et nomen meum Adonai non indicavi eis.« — Ausführlicher bespricht« er diesen Punkt in MK. II, 4: ואין ספק שהמעתיק הנוצרי ידע זה כי העיד על עצמו בשם הנכבד שהיא יותר יקר וזה באמרו ושמי י״י לא נודעתי להם כי לא העתיקו במו שהעתיקו במקומות אחרות אבל עזבו בעברי. In dem unmittelbar vorhergehenden Passus, der die Unvollständigkeit der Wiedergabe von Gen. 1, 1 in der christlichen Bibelübersetzung betont, muß es statt איך המלות שהועתקו הנוצרים בלשון מורות השלמיה heißen: אין המ׳ שהוע׳ בלשון הנוצרים מורות הש׳.

[2]) MK. II, 6 (zu Gen. 1, 5): במו ששנה בזה המעתיק לנוצרים . . . Zu רקועי bemerkt K.: והוא בלעז שינדא. Ich kann das Wort nicht identifizieren.

[3]) AK. 95 (zu Jes. 7, 10): ילכן טעו המעתיקים לנוצרים כי העתיקו שאול גיהנם. Vulg.: infernus.

[4]) MK. II, 106: וכל שכן המעתיק לנוצרים שהמיר הה״א בהית באלו בתוב שילוה. Vulg.: qui mittendus est. Die von Ibn Kaspi supponierte Wortform ist wohl שִׁלּוֹחַ zu lesen. Vgl. Paul Fagius, angeführt bei Ad. Poznanski, Schiloh I (Leipzig 1904), S. 66.

[5]) MK. ib.: ונעשו בו פרושים לאין מספר ואין כונת נותן התורה אחד מהם.

[6]) MK. II, 105: לנבואת . . . על השל . . . מטעם . . . וטעמו טעותו . . . חרבן בית ראשון על יד נבוכדנצר בימי צדקיה.

[7]) MK. ib.: שהם הנוצרים העתיקוהו טמריטט שהוא בענין טעות המחשבה ומהירותה. Vulg.: super temeritate. Auch im Kommentar zu I Chron. 13, 10 (KK. II, 50) sagt Ibn Kaspi: כן תרגמו המעתיק לנוצרים טימוסטום

Jes. 9, 6 erwähnt er die christliche Übersetzung von העלמה, Jes. 7, 14, mit virgo, das keineswegs den Sinn des hebräischen Wortes wiedergebe. Er spottet dabei über die christlichen Ausleger, die sich für Jes. 7, 14 auf den lateinischen Bibeltext, der virgo[1]) bietet, stützen, während sie für Jes. 9, 6 vom hebräischen Bibeltexte ausgehen, indem sie das »geschlossene Mem« in לסרבה als Argument für ihr Dogma benützen[2]).

Auch andere Stellen des Jesaja bieten Ibn Kaspi Gelegenheit zur Abweisung der christlichen, im Dienste des Dogmas stehenden Bibelexegese. In der Einleitung zu Jesaja[3]) stellt er fest, daß in diesem Buche die Heilsweissagungen sich nur auf König Chiskija und auf die Anfänge des zweiten Tempels beziehen, keineswegs aber auf die späteren Zeiten und die Ankunft des Messias[4]). Mit Zulassung von Deutungen der letztern Art reicht man den Christen die Handhabe zur Erklärung der betreffenden Verse auf ihren Messias[5]). Die christliche Erklärung von עמנואל auf Jesus entkräftet er mit dem Hinweis darauf, daß in V. 10 mit diesem zusammengesetzten Worte das Volk von sich aussagt: Mit uns Gott[6]). — In einem Exkurs zu 9, 6[7])

שעינינו גבורת לב יותר מן הראוי ארדימנט בלעז (l. טמירטט). Das Laas-Wort ist das franz. hardiment (kühn, dreist). Die korrumpierte Schreibung des lateinischen Wortes in KK. hat einen sonderbaren, den Sinn der ganzen Stelle außer Acht lassenden Irrtum des Herausgebers Last bewirkt. Zu טימוסטום setzt er hinzu »Themistius« und auf Grund dieses Quidproquo figuriert Themistius in der Einleitung zu KK. (p. XIX) unter den von Ibn Kaspi genannten Philosophen.

[1]) AK. 101: כי המעתיק העתיק להם וירגו כלומר בתולה.

[2]) AK. ib.: ויעזבו העברי ויחויקו בלטין ואחר עזבו הלטין ויחזיקו בעברי כי ידעו שכתב בעברי לסרבה המשרה והמ״ם סתומה.

[3]) AK. 79.

[4]) Das ist der Standpunkt Moses Ibn Gikatillas in seinem aus den Auszügen bei Abr. Ibn Esra bekannten Kommentar zu Jesaja.

[5]) וגם נותן יד לנוצרים לפרש הפסוקים ההם על משיחם וזו כחם.

[6]) AK. 95: שעיקר הוראת עמנואל כמו שהוא דבור העם שמדברים בעדם ולכן סרה בונת הנוצרים מכמה טענות וזאת חוקה מאוד.

[7]) AK. 100—104.

sagt er: Nicht gegen die Christen wendet sich mein Vorwurf, daß sie diese und ähnliche Verheißungen auf ihren Messias deuten, sondern gegen uns selbst, daß bei uns die frühern Erklärer jene Stellen, wie z. B. Jes. 11, 1 auf unsern Messias gedeutet haben. Denn, wenn wir uns gestatten, den Messias Chiskija und den Messias Serubbabel zu überspringen und die Weissagungen in Jesaja auf den Aufbau des dritten Tempels und den Messias der Zukunft zu deuten, dann ist es auch den Christen gestattet, die Zeiten bis zur Zeit ihres Messias am Ende des zweiten Tempels zu überspringen[1]). Er widerlegt dann eingehend die christliche Deutung des Wortes העלמה Jes. 7, 14 (s. oben), so wie das aus dem »geschlossenen Mem« in Jes. 9, 6 gezogene Argument der christlichen Gegner. — Zu Jes. 10, 6 warnt er vor der Anschauung der Christen, daß der Prophet etwas geschrieben habe, was gar keine Beziehung zu dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden habe. Vielmehr habe jedes Prophetenbuch eine bestimmte Anordnung und einheitlichen Inhalt, sowie etwa ein Buch des Aristoteles Die Christen habe zu jener Anschauung nur der Zwang gebracht, Stellen wie Jes. 52, 13 ff. oder Jes. 7, 14 auf ihren Messias erklären zu müssen[2]). — Auch sonst wende er sich gegen jene Anschauung der christlichen Prophetenexegese[3]). In dem Kommentar zu Jes. 52, 13—53,

---

[1]) לא על הנוצרים תלונתי כי יפרשו אלה היעודים והדומים להם על משיחם כי רק עלינו תלונתי אשר אותם הכתובים פרשו לנו הקודמים לפנינו על משיחנו . . . הנה כן הרשות לנוצרים לדלג על יעוד משיחם באחרית בנין בית שני.

[2]) AK. 105: אבל השמר לך פן תחשוב כמו שאמרו הנוצרים שנכון לנביא שיכתוב דבר שאין לו יחס כלל עם המוקדם לו או עם המאוחר ממנו . . . אולם הביא הה כרח לנוצרים לומר זה שהם אומרים שפרשת הנה ישכיל עבדי על משיחם . .

[3]) Ak. 111 zu Jes. 14, 25: הפך מה שיחשבו הנוצרים בספרי הנביאים וגם זה ראיה נדולה נגד הנוצרים. Das. 112 zu Jes. 16, 6: ודי בזה טענה עליהם כי דברי הנביאים מתיחסים הפך מה שיאמרו הם. — Das. 143 zu Jes. 36, 11. חבור ספרי הנביאים כי אינו כמו שיאמרו הנוצרים שאין יחס כלל לסמיכות הפרשיות עד שמפני זאת אמרו שנכון שינבא על המשיח שלהם באמצע סדור אחר. - Das.

12[1]) erklärt er, was hier über den Knecht Gottes gesagt ist, auf das Volk Israel, ohne direkte Polemik gegen die christliche Auslegung[2]).

An seine bereits erwähnte Erklärung zu Gen. 49, 10 knüpft Ibn Kaspi eine Polemik gegen die christliche Auslegung; zugleich warnt er aber auch vor der in der jüdischen Tradition bezeugten Erklärung auf die Exilarchen (Sanhedrin 5a), weil diese der christlichen Deutung als Argument dienen könnte[3]). Im Anschlusse hieran erzählt Ibn Kaspi ein Erlebnis: In Valencia disputierte er mit christlichen Gelehrten[4]) und trug ihnen eine Beweisführung vor, die geeignet sei, die Beschuldigung der Juden von Seiten der Christen, daß sie Jesus getötet haben, endgiltig zu entkräften. Es ist nicht nötig diese von Ibn Kaspi mitgeteilte Beweisführung hier wiederzugeben. Er stellt sich auf den Standpunkt der Christen und von diesem aus behauptet er, Jesus habe dadurch, daß er sich durch die Juden töten ließ, diese ausgezeichnet, indem er sie als die allein zur Ausführung einer solchen Aufgabe Würdigen anerkennt.

Zu Exodus 3, 14[5]) widerlegt Ibn Kaspi das Argument, das aus den Worten אהיה אשר אהיה für ein Grunddogma des Christentums, die Incarnation Gottes in Jesus[6]), ge-

---

165 zu Jes. 52, 11: ואם אמרו הנוצרים כי אין ספורי (ספרי l.) הנביאים מתיהסים בכלל אין זה אמת. S. auch Ibn Kaspis Kommentar zu Maimunis More Nebuchim II, 29 (עמידי בסף ed. Werblumer, S. 108): גם טענה לנוצרים שכן ינהגו בפרשה הנח ישכיל עבדי.

[1]) AK. 165—172.

[2]) Nur einmal (S. 167 oben) heißt es: ולכן לא יוכל חכם נוצרי לחלק בזה.

[3]) MK. II, 107: חלילה כי אם נניח זה יהיה מקום לנוצרים לטעון.

[4]) Ib. 107 ff.: ואכתוב בכאן מה שקרה לי מזה הוכוח בולנציאה עם חכמי הנוצרים.

[5]) MK. II, 129 f.

[6]) קבול הבשור (S. 129, Z. 17). Weiter unten (S. 130, Z. 13: לא קיבל הבשרות). Im Kommentar zu More Neb. III, 15 (עמודי כסף 126) gebraucht er dafür den Ausdruck התנשם. Er erwähnt dort ein Argument der Christen: אחר שאתם מודים כמונו שהשם יתי יכול לחדש

nommen werden könnte, indem man das zweite אהיה als Futurum auffaßt und jene Worte als Hinweis auf die in der Zukunft, am Ende der Zeit des zweiten Tempels, erfolgende neue Kundgebung des göttlichen Wesens versteht. Ibn Kaspi widerlegt dies damit, daß Gott im Vorauswissen des dereinst entstehenden Glaubens an eine Incarnation unmittelbar darauf in den Worten von V. 15 auf die Nichtigkeit eines solchen Glaubens hinweist: Der Gott, der dich zu Israel geschickt hat, ist der Gott ihrer Väter! Denn auch die Christen gestehen zu, daß in den Tagen Abrahams, Isaaks und Jakobs keine Incarnation stattgefunden hat, und auch die Stammväter glaubten nicht an das, woran die Christen heute glauben.

Die Ursache der langen Dauer des gegenwärtigen Exils, die von christlicher Seite den Juden — als Beweis ihrer Verwerfung — entgegengehalten wird, ist nur Gott bekannt, jener Beweis ist also nichtig[1]). Einen andern Beweis gegen die Behauptung der Christen, Israel sei von Gott verworfen, findet er in Jes. 52, 1[2]). — Zu Exod. 3, 8 erwähnt und widerlegt Ibn Kaspi die Behauptung der christlichen Gelehrten, daß die hauptsächlichen Verheißungen, die in der Thora enthalten sind, weltliche Güter (»ein Land, das von Milch und Honig fließt«) zum Gegenstande haben[3]). — Auch zu Gen. 17, 14 spielt Ibn Kaspi auf eine grundlose Anklage der Christen an, jedoch ohne daß der Inhalt derselben ersichtlich wäre[4]).

העולם ולהחיות המתים למה לא תודו לנו שהוא ית׳ יכול להתנשם או להשתנות.. Die Antwort lautet: ein solches Zugeständnis würde eine Verringerung im göttlichen Wesen involvieren.

[1]) AK. 152 zu Jes. 41, 23: . . די בזה השובה מישעיה לטוענים עלינו מה הסבה כי גלותנו זה ארוך כל כך.

[2]) AK. 165: ודי בזה לנו טענות כנגד החולקים עלינו

[3]) MK. II, 127: חכמי הנוצרים טוענים עליו בהיות עיקר היעודים לנו בתורתנו אל ארץ זבת חלב ודבש. S. auch MK. I, 136: ואין טענה מהחולקים עלינו

[4]) MK. II, 54; וכבר הסתבכו בזה הניצרים וטענו עלינו ואין בטענותיהם מבוש.

Merkwürdig ist eine Behauptung über die Juden der Diaspora, die sich in der Auslegung von Jesaja 52, 14 findet. Die Worte über das abstoßende Äußere des Knechtes Gottes findet er in dem tatsächlichen Aussehen der Juden bestätigt, das sich aus den Drangsalen des Exils erklärt. »Die Christen erkennen den Juden an seinem Angesicht und sagen: er hat ein jüdisches Gesicht; denn er ist in seinem Äußern ganz verschieden von den Anderen. Er ist nicht »rotwangig und schönäugig« (I Sam. 16, 12) wie die Christen und die glücklichen Menschen überhaupt[1]). — Daß der Gottesknecht von den Menschen verachtet ist (Jes. 53, 2), findet er darin bestätigt, daß »in diesem unsern Lande die strenggläubigen Christen uns gar nicht ansehen wollen«[2]).

In der Einleitung zu Jesaja spricht er davon, daß die Wahrheiten aller Wissenschaften, wenn auch nur in Form feiner Anspielungen, im Talmud enthalten seien. Aber weil dies von den Juden selbst nicht anerkannt wird, sind die Bücher des Talmud zum Gespötte und zur Beute des Feuers geworden[3]). Eine Anspielung auf die Verbrennung des Talmuds im Jahre 1240.

Noch sei erwähnt, daß Ibn Kaspi seinem Sohne das Beispiel der christlichen Gelehrten vorhält, die sich mit den philosophischen Wissenschaften beschäftigen und so tun, wie R. Meir tat, der aus den Lehren Elischa ben Abuja's »das Innere der Granatfrucht genoß und die Schale wegwarf« (Chagiga 15a), die auch den Moreh Maimunis hochhalten und für ihren Glauben benützen[4]). — Die

[1]) AK. 166: והענין בזה כי ישראל בגלות ובצרות כמו שמבואר זה ממנו גם היום עד שהנוצרים יכירו היהודי בפניו ויאמרו שיש לו פני יהודי כי הוא משונה בצורתו אינו אדמוני עם יפה עינים כמו הנוצרים ובכלל האנשים המצליחים.

[2]) AK. ib.: אין בזה דבר נוזמא ועדים אנחנו היום בארצנו זאת שנם הנוצרים האדוקים באמונתם לא ירצו להביט אלינו.

[3]) AK. 80: ולכן לבוז הסרון דעת עמנו היו ספרי התלמוד לבוז ולמאכלת אש. Statt לבוז ist vielleicht zu lesen: לרוב, statt לבוז l. לבוז.

[4]) KK. II, 68 (המוסר ס' § 12): . . . ובן יעשו חכמי הנוצרים בל שכן

letztere Tatsache hebt er noch nachdrücklicher an einer andern Stelle derselben Schrift hervor[1]): »Die Juden verschmähen und verlassen heute das Buch Moreh, dessen wesentlicher Inhalt in Beweisen für das Dasein unseres Gottes, seine Einheit und seine Ewigkeit besteht, während die Christen es ehren und hochhalten und es übersetzt haben. Noch mehr tun dies die Araber in Fâs und anderen Ländern; dort sind Lehrhäuser für das Studium des Moreh unter der Leitung jüdischer Gelehrten gegründet worden[2]). — An einer Stelle des Jesajakommentars spricht er davon, wie sehr die Christen in der Kenntniß der Logik den Juden voraus sind[3]).

Als Kuriosum sei hier noch erwähnt, daß Ibn Kaspi sich über das Eheleben Moses' in folgender Weise äußert: Man darf nicht so über ihn urteilen, daß er vom Weibe getrennt lebte, denn er war doch kein Minorit, kein Predigermönch oder Augustiner oder Karmeliter[4]).

שהם מנשאים ספר המורה ואם יש בו דברים לאמונת הנוצרים. Der Nachsatz fehlt, etwa ילמדו אותם ממנו.

[1]) KK. II, 70 (ib. § 15).

[2]) היהודים מואסים או עוזבים היום את ספר המורה שכל עצמו להביא מופתים על מציאות אלהינו ביה ואחדותו וקדמותו והנוצרים יכבדוהו וינשאוהו והעתקוהו וכל שכן הישמעאלים בפאם ובשאר ארצות קבעו שם מדרשות ללמוד ספר המורה מפי סופרים יהודים. Über den Einfluß von Maimunis More auf die christlichen Scholastiker s. die einschlägigen Arbeiten Jakob Guttmanns; über die lateinische Übersetzung des More s. D. Kaufmann in L. Steins Archiv für Geschichte der Philosophie XI, 350 ff.; über den More bei den Muhammedanern ebendas. S. 341 f.

[3]) MK. II, 106: וכל שכן לנוצרים הבקיאים בחכמת ההגיון יותר ממנו בעונותינו.

[4]) MK. II, 257 (zu Num. 12, 3): אין לשפוט עליו ע״ה שפירש מאשה כי אינו צעיר ודורש או אנוסטי וברמלי.

(Fortsetzung folgt).

Ludwig Philippson.

Eine literar-historische Würdigung zur Hundertjahrfeier seines Geburtstages (28. Dez. 1811).

Von Josef Bass.

(Schluß.)

Die dritte Versammlung fand in Breslau unter Geigers Vorsitz statt und verhandelte in 17 Sitzungen vom 13.—24. Juli 1846. Hauptgegenstand bildetedie Sabbatfrage, damals wie jetzt eine der wichtigsten, da infolge der wachsenden Teilnahme der Juden am modernen Leben die Beobachtung des Sabbats zu verschwinden drohte. Und doch ist er der Kern der jüdischen Religion in ihrer äußeren Erscheinung, mit dem das Judentum steht und fällt. Philippson stellte daher nur folgerichtig den Antrag auf eine grundsätzliche Erklärung zu Gunsten der vollen Aufrechterhaltung der Sabbatfeier und Sabbatruhe mit drei Ausnahmen: Arbeit ist nur gestattet zu gottesdienstlichen Zwecken, wenn Menschenleben in Gefahr stehen und wenn sie der Staat vom Soldaten und Beamten fordert. Entschieden sprach er sich natürlich gegen die Verlegung auf den Sonntag aus[1]), hätten doch gerade Christentum und Islam den Sabbat verlegt, um sich ihre Selbständigkeit zu schaffen. (Prot. S. 123 ff.) Er blieb in der Minderheit. Die Mehrheit gewährte noch viele andere Ausnahmen[2]), obwohl sie

[1]) Auch Stein erklärte (S. 120 d. Prot.) ganz richtig: Wenn wir den Sabbat auf den Sonntag verlegen, begraben wir das Judentum am Freitagabende, um es am Sonntagmorgen als eine andere Religion auferstehen zu lassen.

[2]) Man vergleiche Jost S. 262 f. Anm.

grundsätzlich an der unverbrüchlichen Weihe und Würde des Sabbats festhielt. Philippson verharrte im Widerstand und enthielt sich fortan meist der Abstimmung. Es war aber besonders durch diese Beschlüsse in die Rabbinerversammlungen der Keim der Selbstauflösung gelegt; sie wurden allgemein mißbilligt und die Versammlung verlor durch ihre wenig feste Haltung in dieser Frage bedeutend an der bisherigen Teilnahme der Außenstehenden. Die anderen Beschlüsse: Abschaffung der 2. Feiertage mit Ausnahme des Rosch ha-Schanah, sichernde und mildernde Vorschriften über die Beschneidung, Milderung der Trauergebräuche waren minder wichtig. Eine 4. Versammlung, die in Mannheim stattfinden sollte, wurde zwar beschlossen, allein die Ränke der badischen Orthodoxen, die politische Erregung jener Tage, welche die religiösen Fragen in den Hintergrund drängte, endlich wohl zumeist die Erkenntnis der Fruchtlosigkeit, ja Schädlichkeit der Zusammenkünfte bewirkten, daß die Einrichtung fallen gelassen wurde. Das erkannte am besten der scharfblickende, einflußreiche Philippson; er zog sich ganz zurück, und damit war sie begraben. Der Versuch einer Einigung auf einem Gebiete, wo moderne Ideen, wie in jeder positiven Religion, eine Einigung nicht zulassen, war gescheitert und hatte nur neuen Streit veranlaßt. Jeder Rabbiner, jede Gemeinde ging nach wie vor ihrer eigenen Wege, aber jedenfalls haben in der Folge die Ansichten Frankels und Philippsons, die der gemäßigten, geschichtlich begründeten Reform, tatsächlich gesiegt.

In seinem Bestreben, das Judentum und seinen Inhalt, seine politischen und sozialen Grundsätze und Einrichtungen den Zeitgenossen näher zu bringen, zu zeigen, daß die Forderungen der Zeit schon im Mosaismus ausgesprochen und vielfach verwirklicht seien, Ideen, welche zuerst der französische Jude J. Salvador ausgesprochen und Philippson selbst bereits in seiner Zeitung und in

einem Predigtzyklus ausgeführt hatte, beschloß er eine Reihe öffentlicher Vorlesungen zu halten über »Geschichte, Inhalt, Stellung und Beruf des Judentums«. Sie wurden — die erste am 22. Dezember 1846 — von Zuhörern aller Bekenntnisse sehr stark besucht, die Zahl der Teilnehmer wuchs mit jeder und nach ihrer Beendigung wurde ihm von christlichen Zuhörern eine mit zahlreichen Unterschriften versehene Adresse überreicht. Die Vorlesungen wurden 1847 bei Baumgärtner in Leipzig (189 S.) unter dem Titel: »Die Entwickelung der religiösen Idee im Judentume, Christentume und Islam« gedruckt und erlebten 1874 eine 2. Auflage. Ich halte diese Schrift für die bedeutendste und gehaltreichste Philippsons. Sie enthält seine Anschauungen in einer geschlossenen, logischen Form; auf sie kommt er ausgesprochen oder unausgesprochen immer wieder zurück, ja seine ganze Stellung in den geistigen Bewegungen des Judentums und auf den Rabbinerversammlungen stützt sich auf diese Ansichten, die offenbar schon sehr früh geistig von ihm durchgearbeitet waren. Diese Wichtigkeit wird es rechtfertigen, wenn ich ihren Gedankengang unten ausführlicher wiedergebe.

Die Vorlesungen fanden auch im Auslande große Anerkennung[1]), wurden ins Französische und Englische übersetzt, von Männern wie Jules Simon und E. Laboulaye und in den bedeutendsten Zeitschriften eingehend und sehr günstig besprochen. Die Gedanken und Folgerungen wurden von Philippson noch in der »Allgemeinen Zeitung« in zahlreichen Artikeln des Näheren ausgeführt und nachträglich in 2 Bänden veröffentlicht (1868). Sie

[1]) Es ist bezeichnend, daß das der Wiener Universitätsbibliothek gehörende Exemplar, das ich benutzte, aus dem Nachlasse des hochwürdigen infulierten Prälaten und Domkantors von St. Stefan, Dr. J. Schreiner, stammt. Die zahlreichen Randbemerkungen des geistlichen Herrn zeugen von dem Interesse des Lesers.

bilden auch, dem Zwecke angemessen verarbeitet, den Hauptinhalt der »Israelitischen Religionslehre«, eines dreibändigen Werkes (Leipzig, Baumgärtner 1861, 1862, 1865), das in einem einbändigen Auszuge auch bei Hölder in Wien (1878) erschien. Ebenso sind die Vorlesungen »Über die Religion der Gesellschaft« eine Fortbildung desselben Themas. Die Menschheit müsse als Ganzes betrachtet werden, dessen inneres Gesetz das der Entwicklung aus bestimmten Ursachen sei. Religion und Gesellschaft sich meist gegenüber stehend, müssen in Beziehung zu einander gebracht, die allgemeinen Lehren der drei positiven Religionen eine Religion der Gesellschaft werden, wie sie schon im Mosaismus und von den Propheten gelehrt worden sei. Als Mittel, die vorhandenen Gebrechen zu lindern, empfahl er die Assoziation im Dienste der Gesamtheit durch Bildung von Vereinen zu allen Zwecken, welche die Tätigkeit Aller beanspruchen und jeder Befähigung freien Raum gewähren. Er vertritt demnach Forderungen, die auch jetzt auf der Tagesordnung sich befinden. Acht Tage nachdem er die Vorrede geschrieben, brach die Februarrevolution mit ihrem so stark sozialen Einschlage aus.

An der politischen Bewegung des Jahres 1848 nahm Philippson regen Anteil. Er hielt in Magdeburg einen Vortrag »Über die Stellung des Handwerkerstandes«[1]), in der er mancherlei praktische Vorschläge machte. Im Verfolge dieser Anregungen wurde die »Elbzeitung« gegründet, an deren Redaktion er sehr tätig mitwirkte; er gründete den »Handwerker-Meister-Verein« und hielt darin zahlreiche Vorträge.

Aber diese unausgesetzte Arbeit seit früher Jugend erschütterte seine Gesundheit. Wiederholt seit 1836 verfiel er in schwere Krankheit. Dazu traf ihn der harte Verlust der Gattin im Jahre 1843. Einen Ersatz fand er in

[1]) S. Geigers Anspielung. II. Nachg. Schr. S. 271.

einer zweiten Ehe mit der jüngeren Schwester der Frau seines Bruders Julius, die, hoch gebildet, ihm bei seinem Schaffen, besonders in späteren Jahren, als sein Augenlicht geschwächt war, tätig zur Seite stand. Schaffen aber mußte er trotz aller körperlichen Hindernisse, trotzdem daß er häufig an hochgradigen Kopfschmerzen litt, teils weil ihm Arbeit Bedürfnis war, teils weil sie die Verhältnisse erforderten; denn seine amtliche und literarische Tätigkeit gewährten ihm gerade nur einen einfachen Lebensunterhalt. Seinem Amte als Prediger und (seit dem Tode M. Salomons 1839) als Rabbiner widmete er sich mit aller Pflichttreue. Er veranlaßte die Errichtung mehrerer Wohltätigkeitsvereine, die Reorganisation der Gemeinde und den Bau einer neuen Synagoge und in dieser eine »sorgfältig erwogene« neue gottesdienstliche Ordnung mit Orgeldienst und einigen deutschen Gebeten. Besonders gern erteilte er den Religionsunterricht, den er für eine der schönsten und wichtigsten Aufgaben des Rabbiners erklärte. Als Kanzelredner, zu deren ältesten und bedeutendsten er mit Kley, G. Salomon und Mannheimer gehört, war er berühmt. Seine Reden sind charakteristisch in Ausdruck und Redeschwung[2]). Sie fanden, unterstützt von seinem glücklichen Äußern und den für den Prediger notwendigen Mitteln, einem sonoren Organ und edlen Pathos, großen Beifall, wie schon seine erste, für ihn so entscheidende Trauungsrede in Osterburg. Oft wurde er daher auch auswärts zur Vornahme von Trauungen und Synagogeneinweihungen berufen. Die Verehrung und Liebe, die er sich durch dieses Wirken erworben, trat zutage, als er 1858 sein Amtsjubiläum feierte. Der Vorstand der Gemeinde überreichte ihm eine Adresse, in der ihm als Anerkennung eine Gehaltserhöhung zugesichert wurde. Ein Komitee von zahlreichen Verehrern außerhalb Magdeburgs bildete sich, um einen Fond zu sammeln, der ihm

[2]) Jost S. 163.

eine sorgenfreie Zukunft sichern sollte, und viele Gemeinden, Amtsgenossen und Freunde aus aller Herren Ländern sendeten Adressen und Zuschriften. Nur die Konkordatsregierung Österreichs verbot, infolge einer Denunziation, ausdrücklich jede Kundgebung.

In Preußen war die Reaktion noch immer mächtig und als die Neuwahlen des Jahres 1856 die rückschrittliche Mehrheit des Abgeordnetenhauses verstärkt hatten, hielt es H. Wagener, der Gründer der Kreuzzeitung, mit seinen Gesinnungsgenossen an der Zeit, den Antrag wieder einzubringen, den Dr. Klee 1852 im preußischen Herrenhause gestellt hatte, der aber abgelehnt worden war: den Zutritt zu den Kammern und den obrigkeitlichen Ämtern an die Zugehörigkeit zu einer der anerkannten christlichen Kirchen zu knüpfen. Der § 12 der Verfassung, der die politischen Rechte von dem Religionsbekenntnisse unabhängig erkläre, begründe den religionslosen Staat. Mochte dieser schöne Paragraph auch bloß auf dem Papiere stehen, die preußischen Juden konnten und wollten sich wenigstens diesen Schein nicht rauben lassen. An ihre Spitze trat natürlich der alte Vorkämpfer Philippson. An Wagener richtete er in Berliner Blättern die Aufforderung nachzuweisen, daß das Neue Testament, die Glaubensurkunde des Christentums, die Vernichtung der politischen Rechte der Juden fordere und als der Herausgeforderte nicht antwortete, eine zweite Erklärung, in der er selbst die Antwort gab: Auf dem Grunde des Neuen Testamentes ist der Staat des Abgeordneten Wagener kein christlicher, sondern ein unchristlicher, nicht religionslos, sondern religionswidrig. Außerdem ließ er durch seine Gemeinde eine fest und mutig gehaltene Petition an das Abgeordnetenhaus richten und ermahnte die anderen Synagogengemeinden Preußens dem Beispiele zu folgen. Binnen 14 Tagen gelangten 300 Petitionen an das Haus. Zahlreiche Christen schlossen sich den Juden in diesem Geistes-

kampfe an, umsomehr als diese allein in einer politisch-schlaffen Zeit das Beispiel bürgerlichen Mutes und bürgerlicher Tatkraft gaben, ein unvergeßliches Verdienst vor allem Philippsons. Bei der Abstimmung fiel der Antrag; nur 30 Mitglieder der äußersten Rechten stimmten für Wagener. Von dieser Niederlage hat sich die preußische Reaktion nicht wieder erholt.

1859 schien ein Umschwung zum Besseren einzutreten, als Prinz Wilhelm von Preußen, infolge der geistigen Erkrankung des Königs, die Regentschaft übernahm. Ein gemäßigt liberales Ministerium kam ans Ruder. Die Juden hielten den Zeitpunkt für günstig, um ihrer verfassungswidrigen Ausschließung von allen Verwaltungs-, Gerichts- und Lehrämtern ein Ende zu bereiten. Abermals auf Veranlassung des nicht zu ermüdenden Philippson wurde von 226 Gemeinden, wozu später noch mehr als 50 kamen, eine von ihm entworfene Petition an das Staatsministerium gerichtet, in der die vollständige Ausführung der verfassungsmäßigen Gleichstellung, die Abschaffung des Judeneides und die Rücksichtnahme auf die jüdische Religion bei verschiedenen staatlichen Einrichtungen gefordert wurde. Erst nach 20 Monaten kam die Antwort, die anerkannte, daß alle der Verfassung zuwiderlaufenden Spezialgesetze eben durch die Verfassung aufgehoben seien; auch die Aufhebung des Eides more judaico wurde versprochen, aber erst 1860 unter den veränderten Verhältnissen ausgeführt. De facto blieb alles beim Alten, nicht einmal an einer bürgerlichen Schule konnte ein Jude angestellt werden, da der Unterrichtsminister, Bethmann-Hollweg, erklärte, das Judentum sei verfolgungssüchtig. Gegen diese Behauptung wendete sich alsbald Philippson in einem offenen Schreiben und darf man den Tagesblättern glauben, so hat dieses Sendschreiben vom 7. März 1862 zu der 4 Tage darauf erfolgten Entlassung des intoleranten Ministers mit beigetragen.

In den fünfziger Jahren ergaben sich noch andere Gelegenheiten für die Glaubensgenossen einzutreten. Während des Krimkrieges wendete er sich, als es sich um die Gleichberechtigung der Rajahs in der Türkei handelte, nicht nur an die einflußreichen Zweige des Hauses Rothschild in Paris und London, für das Schicksal auch der orientalischen Juden einzutreten, sondern auch an den um die englischen Juden hochverdienten Lord John Russel und an Kaiser Napoleon III. selbst. Der günstige Erfolg ist bekannt. Einen, wenigstens vorübergehenden Erfolg hatte auch seine tatkräftige Verwendung für die russischen Juden, als Nikolaus I. gestorben war. Dagegen blieb seine im Auftrag und mit der Namensunterschrift von 86 deutschen Rabbinern an Pius IX. in der Angelegenheit »Mortara« gerichtete Vorstellung ebenso wirkungslos wie die Schritte Montefiores, der Diplomatie und die persönliche Verwendung einiger Herrscher.

Wir haben wiederholt Gelegenheit gehabt, Philippsons außerordentlich praktischen Sinn, seine organisatorische Begabung und seine Unermüdlichkeit bei der Verwirklichung eines einmal gefaßten Planes, mochte auch die erste Anregung einem Andern gehören, kennen zu lernen. So hatte er schon 1843 den Gedanken gehegt einen Literaturverein zu gründen. Er konnte damals nicht ausgeführt werden. 1854 nahm er ihn von neuem auf. Im Februar erließ er in seiner Zeitung die Aufforderung an alle deutschlesenden Israeliten zur Gründung einer israelitischen Literaturgesellschaft und noch in demselben Jahre trat »das Institut zur Förderung der israelitischen Literatur« ins Leben. Für den geringen Betrag von 2 Talern jährlich wurde man Mitglied und erhielt ein Exemplar der teils belehrenden teils belletristischen Schriften. So war die Gelegenheit geboten Werke verschiedener Schriftsteller gegen angemessenes Honorar drucken zu können und ihnen sofort einen großen Leserkreis zu verschaffen. Gleich im ersten Jahre zählte

das Institut 2500, zuletzt gegen 4000 Mitglieder, obwohl es anfangs in Österreich angeblich als staatsgefährlich verboten war. An der Spitze standen mit Philippson Jost und Jellinek, später A. M. Goldschmidt in Leipzig und L. Herzfeld in Braunschweig. Während seines achtzehnjährigen Bestandes hat das Institut mehr als 80 Werke über jüdische Geschichte (darunter 7 umfangreiche Bände der Geschichte der Juden von Graetz), Archäologie, Religionswissenschaft und solche der schönen Literatur, von den bedeutendsten Schriftstellern wie D. Cassel, L. A. Frankl, Jul. Fürst, A. Geiger, Philippson u. a. veröffentlicht. Als es einging, geschah es nicht wegen mangelnder Teilnahme, sondern weil es an tüchtigen jüdischen Werken fehlte. Trotz seiner Selbstlosigkeit wurde der Gründer arg verdächtigt, des Eigennutzes und der Verfolgung von Sonderinteressen bezichtigt, Anwürfe, die aufs entschiedenste von Jellinek widerlegt wurden. Zu den Gegnern gehörte auch der immer an Philippson nörgelnde Geiger. Hatte dieser doch selbst, wie er am 11. Juni 1856 an Luzatto schrieb, vor Jahren eine wirklich literarische Gesellschaft gründen wollen. »Da kommt nun Philippson mit marktschreierischem Talente und gründet den Verein auf eigene Faust. Freilich leidet das Unternehmen an den Gebrechen, welche ein Stempel seines Urhebers sind, aber besser so als gar nicht. (Nun also!) Als in der ersten Zeit der hiesige Agent wegen meines Beitrittes zu mir kam, lehnte ich denselben ab mit dem Bemerken, die Sache sei mir zwar recht, ich ließe mir aber nicht gern etwas oktroyieren« (hinc illae lacrimae!). Später aber veranlaßte ihn Jellinek doch, Mitglied zu werden und im Institut einige Schriften zu veröffentlichen. »Warum,« schreibt er weiter, »sollte man nicht benützen, was einmal da ist und dahin wirken, daß gute (wohl seine eigenen?) Bücher hinauskommen können und das Publikum solche in die Hand bekommt, statt schlechter?«

Das Institut hatte 1858 noch insofern eine unangenehme Folge für Philippson, als er eben dank jener Denunziation auf seiner Reise in Oberitalien von den Behörden aus dem damals noch österreichischen Mailand und der Lombardei ausgewiesen wurde.

Noch immer jedoch war selbst die Bibel in vielen jüdischen Familien zu wenig bekannt, oft aber auch gerade in den wohlfeilen Ausgaben der Missionsgesellschaften verbreitet, die einseitig vom christlichen Gesichtspunkt und zu Bekehrungszwecken übersetzt, außerdem durch die zu demselben Zwecke darin enthaltene Zusammenstellung der Stellen, welche angeblich auf Christus bezugnehmen, für Juden durchaus ungeeignet waren. Diesem Übelstande entgegenzutreten gründete Philippson die israelitische Bibelanstalt, die stereotypierte hebräische und deutsche Bibeln den Glaubensgenossen für einen geringen Preis liefern sollten; nur die Kosten des Papiers, des Abdruckes und Einbandes wurden bezahlt, alles Andere durch freiwillig aufgebrachte Spenden gedeckt. Die dazu erforderliche Summe von 6000 Talern war bald beisammen. Zugrunde gelegt wurde die von mehreren Gelehrten revidierte Übersetzung Philippsons mit möglichst genauer Anlehnung an die Tradition; aber selbst die notwendigen wenigen Abweichungen erregten bei der orthodoxen Partei und den persönlichen Gegnern einen lebhaften Sturm, der jedoch dem wahrhaft notwendigen und wohltätigen Unternehmen keinen Schaden zufügte. Im Jahre 1860 war die Anstalt unter der Leitung Philippsons, Landaus und Kaempfs konstituiert, im März 1862 war der Pentateuch hebräisch und deutsch, die ganze Bibel hebräisch und ein Jahr später auch deutsch vollendet. Bis 1866 wurden über 100,000 Bibeln abgesetzt und damit die Missionsbibeln aus weiten Kreisen der Judenschaft verdrängt.

Philippson jedoch, dessen Gesundheit seit langem geschwächt war, konnte seiner so vielseitigen Tätigkeit

schon seit 1854 nur unter großen körperlichen Leiden gerecht werden. Überdies erblindete er am linken Auge und 1861 geriet er in die Gefahr das Augenlicht ganz zu verlieren. Zu seinem und seiner Gemeinde Leidwesen sah er sich gezwungen, sein Amt niederzulegen. 1862 verließ er Magdeburg und wählte Bonn zu seinen dauernden Aufenthalte. Hier kräftigte sich sein Zustand wieder und, unterstützt von seiner Gattin, widmete er sich mit der alten Hingebung der Redaktion seiner Zeitung und des Institutes. Daß er mit der Zeit im vollsten Zusammenhange blieb, versteht sich von selbst, und auch im Ruhestande wirkte er im Dienste der Judenheit, so oft es sich um deren Gleichstellung mit den anderen Staatsbürgern, die ja noch immer nicht erreicht war, um die Neubelebung und Verteidigung des Judentums handelte. In diese Zeit fallen seine Arbeit: »Haben wirklich die Juden Jesus gekreuzigt ?«, die Streitschrift gegen D. Fr. Strauß und die letzten Kämpfe um die Rechte der Juden.

Die seit 4 Jahrzehnten wiederholt von Juden und Christen behandelte und verschieden beantwortete Frage über den Tod Jesu neuerdings aufzunehmen, veranlaßte ihn der von Napoleon III. in der Vorrede zum »Leben Cäsars« wieder erhobene Vorwurf, daß die Juden Jesus gekreuzigt hätten und er kam zu dem Ergebnis: Jesus ist aus politischen Gründen von den Römern zum Kreuzestode verurteilt worden. Über die Schrift gegen Strauß werde ich im Zusammenhange noch unten zu sprechen kommen.

Die Zeit, abermals den Kampf um die vollständige Gleichberechtigung und ihre Durchführung in der Praxis aufzunehmen, schien nach 1866 von neuem gekommen. Wieder wandte sich Philippson an die Vorstände der Synagogengemeinden sich zu einer von ihm im Entwurfe mitgeteilten Petition zu vereinigen. Drei Wochen später konnte er sie mit 300 Unterschriften versehen dem k.

Staatsministerium und dem Abgeordnetenhause überreichen. »Das Haus der Abgeordneten,« wurde verlangt, »wolle auf die endliche Verwirklichung der Artikel 4 und 12 der Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 auch für die Preußen jüdischer Religion dringen und die Erklärung abgeben, daß die der Verfassung widersprechenden Bestimmungen des Gesetzes vom 23. Juli 1847, die Verhältnisse der Juden betreffend aufgehoben und ungiltig seien«.

In der Verhandlung des Abgeordnetenhauses gab die Regierung endgiltig zu, daß jene Paragraphen als aufgehoben zu betrachten seien und das Haus überwies die Petition der Regierung in dringender Form zur Abhilfe. Als der Norddeutsche Bund errichtet war, richtete Philippson im Auftrage und im Namen von 422 jüdischen Gemeinden abermals an den konstituierenden Reichstag eine Petition mit dem Antrag, in die Bundesverfassung die Erklärung voller Glaubens- und Gewissensfreiheit, desgleichen Genusses der bürgerlichen und politischen Rechte für alle Religionsbekenntnisse, sowie den Zusatz aufzunehmen, daß alle diesen Bestimmungen widersprechenden Spezialgesetze in den einzelnen Bundesstaaten aufgehoben seien. Eine unmittelbare Erledigung erfolgte zwar nicht, jedoch wurden im Artikel 4 des Verfassungswerkes Freizügigkeit, Staatsbürgerrecht und Fremdenpolizei unter Kompetenz des Bundes gestellt und damit die Aussicht eröffnet, daß bald durch Bundesgesetze alle in den Einzelstaaten noch bestehenden Beschränkungen der Juden aufgehoben werden würden. Endlich (tantae molis erat —) fand im Juli 1869 ein von dem Abgeordneten Wiggers und Genossen im Reichstage eingebrachter Gesetzentwurf, der sich im Wesen mit der Petition der 422 Gemeinden deckte, Annahme. Damit war der lange, schwere, abwechslungsreiche Kampf zu glücklichem Ende gebracht, am meisten durch den Protagonisten Philippson, der ihn mit unermüdlicher Zähigkeit und Ausdauer geführt hatte, unterstützt von

seinen selbstbewußten Glaubensbrüdern, die er immer wieder in geschlossenen Reihen ins Feld zu führen verstanden hatte. Einen teilweisen Erfolg nur hatte dagegen sein Ankämpfen gegen das »Austrittsgesetz« (1873), das jedem erlauben sollte, aus der Kirche auszuscheiden, ohne sich einer anderen anzuschließen. Von S. R. Hirsch gewonnen, beantragte hiezu Lasker, ein jeder dürfe aus religiösen Bedenken aus einer jüdischen Gemeinde ausscheiden, ohne damit aus dem Judentum auszutreten. Der Antrag bedeutete eine Schädigung der finanziell meist schwachen Gemeinden; es handelte sich aber auch um das Prinzip, ob die Einheit der israelitischen Religionsgemeinschaft, die $3^1/_2$ Jahrtausende bestanden hatte, nun zerstört werden sollte. Daher wendete sich Philippson in einem offenen Schreiben an Lasker, um ihn über seinen irrigen Standpunkt und dessen irrtümliche Voraussetzungen aufzuklären. Wieder wurden auf sein Betreiben, außer seiner eigenen, zahlreiche Petitionen gegen die Laskerische Resolution an das Abgeordnetenhaus gerichtet. Vergebens, das Gesetz kam zustande; es wurden aber infolge der Bewegung so viele Einschränkungen in finanzieller Beziehung darin aufgenommen, daß es in Wirklichkeit fast unschädlich für die Gemeinden wurde.

Durch die bürgerliche Gleichstellung und die Teilnahme der Juden am politischen Leben war das Interesse für religiöse Fragen erkaltet. Daher blieb eine Aufforderung Philippsons an die Rabbiner Preußens zu einer Besprechung über die wichtigsten allgemeinen Angelegenheiten, von der alle Reformfragen ausgeschlossen sein sollten, vergeblich, ebenso eine Einladung Geigers nach Frankfurt, wo ein Verein für die allgemeinen religiösen Interessen des Judentums gegründet werden sollte, obwohl auch Philippson lebhaft dafür eintrat und teilnahm; das Programm war zu allgemein und seine vorgeschlagene, zweckdienliche Organisation beiseite geschoben worden. Er berief nun 1868

eine Rabbinerversammlung nach Kassel ein. Hauptzweck war die einheitliche Regelung des ganz zerfahrenen öffentlichen Gottesdienstes. Geiger nahm teil nicht ohne vorher, und nicht mit Unrecht, die Anregung dazu für sich in Anspruch genommen zu haben. Es konnte, obwohl alle 24 Anwesenden reformfreundlich waren, keine Einigung erzielt werden; wieder zeigte sich die Nutzlosigkeit von Rabbinerversammlungen. Die Kassler Versammlung beschloß daher selbst, eine hauptsächlich aus Laien, aber auch aus Rabbinern und Gelehrten bestehende allgemeine, nicht bloß deutsche Synode. 1869 veröffentlichte die Kommission (Adler, Philippson, Aub) die Einladung nach Leipzig. Am 29. Juni trat die Synode zusammen; zum Vorsitzenden wurde Lazarus, zum Stellvertreter Geiger gewählt. Philippson begründete in längerer, mit dem lebhaftesten Beifall aufgenommener Rede seinen Antrag, zu erklären, daß die Prinzipien des Judentums, wie sie im Mosaismus und in der Lehre der Propheten enthalten sind, übereinstimmen mit den Grundsätzen der neueren Gesellschaft und des Rechtsstaates mit gegenseitiger Duldung und interkonfessioneller Achtung und daß es eine der wesentlichsten Aufgaben des Judentums sei, diese Grundsätze zu bekennen und mit allen Mitteln zu fördern. Diese Erklärung wurde auf Antrag des belgischen Oberrabbiners Astruc durch Akklamation angenommen. Seiner Ansicht aber, praktische Ergebnisse anzustreben, stand wieder die seines alten Gegners Geiger gegenüber, theoretische Beschlüsse zur Hauptsache zu machen. Es folgten Erklärungen über den Religionsunterricht, über Reformen im Gottesdienst usw., alle auf dem Boden des gemäßigten Fortschrittes. Erfolg hatte nur die prinzipielle Erklärung Philippsons, die auch außerhalb der jüdischen Welt einen sehr günstigen Eindruck hervorbrachte; von den anderen Beschlüssen wurde keiner ausgeführt. Eine zweite Synode fand geringe Beteiligung; auch die Synoden teilten das Schicksal der

Rabbinerversammlungen. Die Juden der Gegenwart wollen sich in allen religiösen und Kultusfragen keinerlei Autorität unterwerfen, nicht einmal einer selbstgewählten.

Von nun an beschränkte sich Philippsons Tätigkeit auf die Redaktion der Allgemeinen Zeitung des Judentums und auf die Beurteilung neuer hervorragender Erscheinungen; daneben gingen eine Anzahl biblischer Studien, bis ihn die neue antisemitische Bewegung wieder auf den Kampfplatz rief. Die Abwehr Ed.s v. Hartmann und des »Geschichtsschreibers« Treitschke bewiesen, daß die Waffen des alten Kämpen noch nicht verrostet waren.

Im Jahre 1877 waren es 50 Jahre geworden, seitdem seine erste Schrift erschienen war. Zahlreiche Körperschaften, darunter die vornehmsten Gemeinden Deutschlands und Österreichs, die Alliance Israélite Universelle, die Concordia in Wien, richteten Adressen an ihn, in denen seine Verdienste hervorgehoben wurden. Der deutsche Kaiser verlieh ihm den Kronenorden. Noch stärkeren Ausdruck fand die Würdigung seiner Leistungen bei der Feier seines 70. Geburtstages. Die Leipziger Gemeinde ernannte ihn zum Ehrenmitgliede, der deutsch-israelitische Gemeindebund, den er mit Wort und Tat stets unterstützt hatte, gab einer Stiftung seinen Namen, wie schon 1869 die Baltimorer Loge der Bnai-Brith den Namen Philippson-Loge angenommen hatte.

Aber der arbeitsreiche Tag ging zur Rüste.

Am 27. Dezember 1889, an einem Freitage, diktierte er seinen letzten Aufsatz: »Wer ist der Richter?« (Ges. Abh. S. 455 ff), in dem er die Weltgeschichte als diesen Richter über das Judentum und die Erfüllung seiner Sendung durch mehr als 3 Jahrtausende erklärt. Abends sprach er noch die rituellen Gebete und segnete nach guter, alter jüdischer Sitte seine Kinder. Nach dem Essen las ihm sein Sohn Martin, damals Professor der Geschichte an der Brüssler Universität, seine Abhandlung über Sizilien vor.

Dann wollte er sich in sein Schlafzimmer begeben, sank aber von einer Lähmung getroffen auf der Treppe zusammen und am Sonntag, den 29. Dezember, einen Tag nach dem 79. Geburtstage war ein kampf- und wirkungsreiches Leben beendigt.

III.

Aber auch ein arbeitsvolles Leben, arbeitsvoll auf jedem Gebiete! Nicht nur ein wirkungsvoller Prediger und Lehrer seiner Gemeinde, der unentwegte Führer im Kampfe um Gleichberechtigung und innere Fortbildung seiner Glaubensgenossen und in der Abwehr von Angriffen jeder Art, stets auf dem Plane, wo es galt für die bedrängten Juden aller Länder einzutreten, allzeit bemüht, die religiösen und sittlichen — wenn das überhaupt verschiedene Gebiete sein sollen — Grundlagen der israelitischen Religion wissenschaftlich zu begründen, zu befestigen und hervorzuheben, nicht nur ein schlagfertiger, geistreicher und formgewandter Tagesschriftsteller war Philippson. Auch auf schöngeistigem Gebiete entwickelte er eine große, vielleicht allzu große Fruchtbarkeit. Aber hier darf man keineswegs denselben Maßstab anlegen wie sein Biograph, der überall nur schattenloses Licht sehende Kayserling. Zwar auch Jost[1]) hat ein günstiges allerdings summarisches Urteil über diese Arbeiten gefällt, unterschreiben können wir auch dieses Urteil nicht, wenn wir unbefangen sein wollen. »Eine seltene Klassizität« können sie ebensowenig in Anspruch nehmen, als die anderen von Jost angeführten jüdischen Schriftsteller, wenn wir nicht etwa und das cum grano salis Auerbach ausnehmen. Philippson besaß gewiß ein schönes Pathos, geeignet für die Kanzel, die Rednertribüne und das Forum der Öffentlichkeit, aber er war kein Dichter, so früh auch seine poetische Ader sich regte und obgleich er sich in allen poetischen Formen, auch in der Makame und dem

[1]) a. a. O. S. 165 und 269.

Oratorium, versuchte. Demgemäß haben seine dichterischen Arbeiten, so lebhaften Beifall sie ihrerzeit bei den jüdischen Lesern gefunden haben, keinen literarischen Wert. Allerdings auch der überwiegende Teil der nichtjüdischen belletristischen Schriftsteller der Zeit steht nicht höher und ist ebenso vergessen. Für die deutsche Literaturgeschichte existiert, wenn man etwa von H. Kurz absieht, Philippson nicht. Non omnes possumus omnia.

Ich muß mich auf das wichtigste beschränken. Was die lyrischen Gedichte betrifft, so hat sie eben nicht Horazens amabilis insania hervorgerufen, sondern wohl nur die Lust an Vers und Reim, die aber beide nicht mit Geschick gehandhabt werden, und dem Gedanken und Ausdruck sehr oft Gewalt antun. Wenige Beispiele mögen genügen, so gerade ein von Kayserling, S. 204, angeführtes »Muster eines kunstvollen Baues«:

In der Stille der Nacht zieht Israel aus,
Großes Getümmel,
Aber voran ziehet die Feuer- (!)
Wolke vom Himmel,
Der (?) sie zu bleiben gedrängt, drängt sie zu ziehen jetzt!
»Weichet von dannen!«
Aber es zieh'n Moscheh und Aron
Ihnen vorannen (!!).«

Ähnliches in den »Bildern aus dem Bodetale«.

Auch in dem wohlgemeinten Lehrgedicht: »Das Ich« sind Verse häufig wie:

Jeglicher suchet, was nützet ihm selbsten ...
Kühn fährt der Schiffer durchs Meer, doch andre erfreut
was er bringet
in den Wirren
Dein' umgränzten Verlangens und dein' umgränzten
Vermögens ...
Wahrlich dies bist du dir selbst, von dannen betrachtest
du alles. —

Das ist gewiß nicht »von bestimmten Gesetzen der Sprachentfaltung und des Wohllautes beherrschte Form« (Vorw. zum 2. T. des Saron, 2. Ausg.).

Das gilt in vollem Maße auch von den Dramen, auf die Philippson, wie viele, denen in dieser schwierigsten Form der Poesie der Lorbeer versagt ist, besondern Wert gelegt zu haben scheint. »Esterka« ein Trauerspiel in vier Akten, behandelt die bekannte Geschichte Kasimirs von Polen und der schönen Esther. Die Exposition ist zwar klar, doch fehlt jede Steigerung. Das wirklich Dramatische beschränkt sich auf die effektvollen, krassen Aktschlüsse. Die Charaktere, besonders der Ben-Josefs, sind wenig glaubhaft. Unmögliche Anachronismen stören allenthalben. Die Sprache ist trotz Kayserling durchaus nicht schön; falsche Bilder, hohles Pathos, Schwulst, anderseits große Nüchternheit, Unbehilflichkeit des Ausdrucks lassen die dichterische Kraft vermissen. Dasselbe ist der Fall in »Jojachin« und den »Entthronten«. Hier gibt es nur sehr edle und sehr schurkische Personen. Daß die Dramen verfehlt sind, muß selbst Kayserling zugestehen. Am höchsten stelle ich das letzte, obwohl ihm nach Kayserling das tragische Moment fehlt. Ich finde es gerade in der allzugroßen, blinden Vertrauenseligkeit und unpolitischen Biederkeit Gedaljas, der jede Warnung zurückweist.

Die überaus zahlreichen Erzählungen wollen das Leben jüdischer Personen der verschiedensten Zeiten, Lebenstellungen und Lagen darstellen. »Sie wollen zur Anschauung bringen, wie die Stammesgenossen gedacht und gefühlt, wie sie trotz aller Verfolgung und Demütigung durch die ihnen innewohnende Geistes- und Glaubenskraft über die Ungunst der Zeiten und Verhältnisse gesiegt und einen Kern echter Sittlichkeit, idealen Sinnes und Strebens sich bewahrt haben«[1]). Es sollen demnach geschichtliche Erzählungen sein »ein Stück nationaler Ge-

[1]) Vorr. zum Novellenbuch, Saron 2. Ausg. 6. Bd.

schichte in der Auffassung des Künstlers, der im gegebenen Raume eine Reihe Gestalten scharf gezeichnet und farbenhell vorüberführt, also daß im Leben und Ringen des Einzelnen zugleich der Inhalt des Zeitraumes sich wie zum Spiegelbild zusammenfaßt«[1]). Es sollen, wie auch ein anderer Meister der historischen Novellistik[2]) erklärt, »auf dem Grund der Gesittungszustände einer gegebenen Zeit freigeformte Charaktere in ihren Leidenschaften und Konflikten walten. Die Szene ist historisch. Es sind dann aber — erfundene Personen, die in den Vordergrund treten, die mit feinem Pinsel ausgemalt werden sollen.« Von dieser Art sind denn auch der Ekkehard, die Novellen Riehls, Raabes, die Ahnen Freytags. Allein den im Großen richtig erkannten Forderungen der geschichtlichen Erzählung und dem guten Willen Philippsons entspricht die Ausführung wieder nicht. Der feine Pinsel und die künstlerische Kraft fehlen und sie können durch alle Mannichfaltigkeit und allen Wortreichtum nicht ersetzt werden, obwohl die Sprache im allgemeinen flüssig genug ist. Die Zeitfarbe ist selten getroffen, die Personen schablonenhaft, Verhältnisse, Gedanken und Anschauungen des Erzählers werden auf Zeiten übertragen, denen sie nicht angemessen sind. Sie sind »durch Druckwerk und Röhren herausgepreßt, schießen nicht durch eigene Kraft in reichen, frischen, reinen Strahlen auf« (Lessing von sich in der Hamb. Dram.) Die einzelnen Erzählungen führen uns von Gosen, über die beginnende Königszeit, das Exil und das untergehende jüdische Staatswesen in das Mittelalter und die Zeit des despotischen Absolutismus bis in die Gegenwart, bald sehr abenteuerlich und unwahrscheinlich, bald mit den abgebrauchtesten Motiven. Autobiographisches ist verarbeitet in der Geschichte: »Das jüdische Herz«, in der die Krankheit seiner

[1]) Scheffel in der Vorr. zum Ekkehard.

[2]) W. H. Riehl, Vorr. zu den Kulturgesch. Novellen.

Schwester (Kayserling S. 9) und seine eigene harte Jugend verwendet wird und wohl auch in den »Briefen und Spaziergängen eines jüdischen Studenten«. Auch über »Jakob Tirado« (Sepphoris war mir nicht erreichbar), kann ich nicht günstiger urteilen. Der Held »dieses belletristischen Meisterwerkes« ist, wie Ben-Joseph in »Esterka«, ein Held nach dem Muster des Großherzogs in Sues »Geheimnissen von Paris« oder des Cethegus in Dahns »Kampf um Rom«. Er sieht alles, weiß alles, kann alles. Jakob Tirado ist keineswegs »den besten Erzeugnissen der neueren deutschen Literatur gleich«.

Doch genug des Tadels, der manchem an dieser Stelle und bei dieser Gelegenheit übel angebracht scheinen dürfte, jedoch »amicus Plato, magis amica veritas«. Trotz alledem halte ich alle diese Erzählungen für eine passende Lektüre für das jüdische Volk und dessen Jugend, umsomehr als außer den Ghettogeschichten in dieser Beziehung wenig Geeignetes vorhanden ist.

Die schriftstellerischen Verdienste Philippsons liegen auf einem ganz anderen Gebiete, dem der Religionswissenschaft und des politischen Kampfes. Für die bedeutendste der ersten Art halte ich, wie schon oben (S. 220) gesagt: die Entwickleung der religiösen Idee usw. Er selbst sagt von ihr: »Ich bin mir bewußt, einen neuen Weg eingeschlagen zu haben. Mein besonderes Ziel und Bestreben ist: die Religion von dem idealen Standpunkt, auf den sie gestellt worden, dahin zu versetzen, wohin sie gehört — ins Leben.« Sie soll gewissermaßen praktische Philosophie werden.

Der Gedankengang ist folgender: Das Judentum besteht, will, wird bestehen; durch alle Zeiten ist bis jetzt nur eine geschichtliche Erscheinung geschritten, das Judentum, das den Menschen in allen seinen Beziehungen als Einheit begreift.

Es muß ein Gegensatz sein zu allem, was von der

Zeit überwunden worden ist, sonst wäre es mit untergegangen, aber auch zu bestimmten Beziehungen der Gegenwart, weil es sonst mit ihm zusammenfallen müßte; es muß daher bestehen, solange das Allgemeine nicht seinen Inhalt in sich aufgenommen hat. Drittens ist das Judentum an einen bestimmten Träger, den jüdischen Stamm, gebunden, von dem es mannigfaltige Einflüsse zu erleiden hatte. Es zerfällt in vier Epochen: Mosaismus, Prophetentum, Talmudismus und Judentum der Neuzeit. Der Mosaismus ist seine Grundlage, d. h. die von ihm gelehrte Einheit der Lehre und des Lebens, der Prophetismus, der das Leben nicht mehr retten konnte, wollte die Idee retten, schweigt über das Gesetz, der Talmudismus schlägt die entgegengesetzte Richtung ein, er entwickelt das Gesetz als absolute Norm des Lebens bis in die äußerste Fortsetzung und kasuistische Konsequenz, hierin wird der Rabbinismus sein teilweiser Fortbildner; dem Judentum der Neuzeit fehlt noch ein bestimmter Charakter, es handelt sich darum, die festen Ideen des Mosaismus mit den Bedingungen des gegenwärtigen Lebens in Einklang zu bringen.

Das Heidentum lehrte: die Welt ist und darum ist Gott, das Judentum: Gott ist, darum ist die Welt. Seine religiöse Idee ist: Gott ist das absolute Sein, die Welt ist sein Werk, er ist also außerweltlich, das absolute Sein und die Einheit, die Welt ist eine Einheit, alles in ihr übereinstimmend, notwendig, gut.

Der Mosaismus setzt die Freiheit und Selbstbestimmung der Menschen voraus; der Mensch ist nicht sündhaft (also keine Erbsünde), aber er kann sündhaft werden. Der Mosaismus betrachtet den Menschen als Einheit in allen Beziehungen, das ganze Leben ist die Religion, sie hat nicht bloß die Sittlichkeit, auch die Gesellschaft, Tugend, Recht aus sich heraus geschaffen; er ist, an ein bestimmtes Volk und Land und Zeit gebunden,

auch ein umfassendes Volksgesetz, in dem allgemeine Ideen ruhen. Oberster Grundsatz: »Du sollst dich heiligen, wie der Ewige, dein Gott, heilig ist«. Die Gottesverehrung ist dem Individuum freigegeben, der Opferkult der Bibel betrifft das ganze Volk. Gegen jede Ungerechtigkeit, Bedrückung, Übervorteilung, Gewalttat u. s. w. führt der Mosaismus einen unerbittlichen Kampf; er predigt Barmherzigkeit als ein Recht der Armen, lehrt im Gegensatz zu arischem Wesen völlige Gleichheit aller Volksgenossen, möglichste Gleichheit des Besitzes, ja er gab gar keine Staatsverfassung, die Republik ist ebenso gut möglich wie die Monarchie. Eine der wichtigsten Einrichtungen, der Sabbat, hat sich die ganze Welt erobert.

Die religiöse Idee aber mußte zuerst die Elemente des Heidentums bei den Israeliten selbst überwinden; der Träger dieses Kampfes ist der Prophetismus. Entscheidend war die Gründung der Monarchie; denn es konnte vom König abhängen, ob der Mosaismus oder das Heidentum das herrschende Prinzip sein solle. Tatsächlich erkannten die meisten Könige das Heidentum als gleichberechtigt an. Das Lebensprinzip des jüdischen Stammes war bedroht; das erkannten scharfblickende Männer aus dem Volke, die Propheten, daher ihr Kampf gegen das Königtum, daher gingen die 10 Stämme spurlos verloren, weil in ihnen das Heidentum gesiegt hatte, daher wurden die Trümmer Judas, wo der Mosaismus siegte, nie mehr vom Heidentum ergriffen, das Verdienst der Propheten. Sie konnten jedoch, da das Gesetz bloße Form geworden war, sich nur noch bemühen, indem sie zugleich gegen die Werkheiligkeit kämpften, wieder die Idee ins Volk zu bringen, die Idee tritt, vom Leben abgespalten, für sich allein auf. Sie haben das Bewußtsein, daß die Idee nicht bloß für Israel, sondern für die Menschheit sei. Ist die mosaische Schrift trotz

ihrem nationalen Gewande das Buch der Menschheit, sind die Propheten das Buch der Völker, so sind die Hagiographen, welche die Entfaltung der religiösen Idee im Idividuum aussprechen, das Buch der Menschen, das immer und überall den Weg zum Herzen jedes Gottgläubigen gefunden hat.

Die Römer vernichteten die staatliche Selbständigkeit des jüdischen Volkes, aber dessen Bestand war durch die früheren zahlreichen Auswanderungen und durch seinen Lebensinhalt gesichert. Es entwickelt sich die dritte Erscheinungsform jüdischen Lebens, der Talmudismus. Unter den geänderten Verhältnissen tritt das Leben in den Vordergrund. Sie ergeben nicht nur die unbedingte Autorität der mosaischen Schrift, sondern auch das Bedürfnis nach ihrer Auslegung, welche sich den neuen Umständen nach dem Verluste Palästinas anpassen mußte. So bildete sich aus diesen Auslegern ein freier Gelehrtenstand, Priester und Leviten wurden gänzlich in den Hintergrund gedrängt. Es entstand folgendes: 1. Alles, was dem Gesetze nach vollführt wurde, war religiös, das Gegenteil Sünde; 2. das Gesetz wurde nach der Auslegung der Gelehrten bindend; 3. die Lehre wurde mit einem »Zaun« umgeben; 4. das Gesetz vermehrte sich dadurch hundertfach; 5. alles mußte durch das Gesetz und nach ihm geschehen. Dadurch entstand die Kasuistik, d. h. die Unterziehung jedes Einzelfalles unter das Gesetz. So ist der Talmudismus die Einspinnung der religiösen Idee in ein allumspannendes Lebensgesetz, um sie innerlich unangetastet für die Zukunft zu bewahren. So behielt bei der Auflösung der alten Welt nur die Nation der Juden einen starken Kern, der im Christentum in die Welt zu treten versuchte. Die Idee sollte dem formalen Gesetz, wie es im Pharisäismus entartet war, gegenüber wieder zur Geltung gebracht werden. Aber im Judentum konnte das Christentum keinen Erfolg haben, weil es nichts Neues

bot und weil es sich in seinen ersten Stadien ganz vom wirklichen Leben zurückzog. Das aber ist der Gang: Anfangs spricht es sich nicht gegen Mosis Gesetz aus, dringt nur auf dessen geistige Auffassung, später sagt es sich vom Gesetz los und läßt nur den Glauben gelten, endlich bekämpft es das Gesetz geradezu. Es flüchtet sich mit Aufgebung des Diesseits in ein Jenseits, setzt statt Übung des Rechts und Kampf gegen das Unrecht stille Duldung und Entsagung; es wurde subjektive Religion in ihrer Gipfelung. Die Gesellschaft ist für das (Ur)-Christentum nicht da. Es trat aber auch in das Heidentum hinaus. Niemals jedoch kann ein Neues in ein Altes hineindringen, ohne sich diesem in vielen Beziehungen anzuschmiegen. Indem es innerhalb des Begriffes der einigen Gottheit dennoch die Anschauung eines dreifachen göttlichen Wesens zum Vorschein brachte und vom Heidentum ein Prinzip des Bösen übernahm, das erst von der Gottheit überwältigt werden muß, wurde es abermals Gegensatz des Mosaismus. Es verwandelte ferner die Möglichkeit der Sünde eines Einzelnen in die Erbsünde, was eine Vermittlung zwischen Gott und der sündigen Seele postuliert; es entsteht so des Stifters Märtyrertod, der geschichtlich nicht bewiesen ist, er muß dem Glauben überantwortet werden, der Glaube wird ein Mysterium, und, da nur die gläubige Seele erlöst wird, so entsteht die Ausschließung der ungläubigen von der gläubigen Welt. Mosaismus und Prophetentum machen hingegen die Wohlgefälligkeit des Menschen bei Gott niemals von der Annahme bestimmter Glaubenssätze abhängig, sondern von der wahrhaften Verehrung des einigen Gottes durch gute Werke, und der Talmud lehrt geradezu: die Gerechten aller Völker sind des ewigen Lebens teilhaftig.

Das Christentum hatte im Kampf gegen das Formenwesen seinen Daseinsgrund; kaum zur Herrschaft gelangt

umgab es sich mit nicht geringerem Formenwesen, stellte wie der Talmudismus eine bestimmte Auslegung des geschriebenen Wortes auf und verdammte jede andere als Ketzerei; es bildete sich die Kirche, ein Priesterstand, stellte sich endlich über den Staat, was dann furchtbare Kämpfe hervorrief. So notwendig also das (älteste) Christentum für die Einführung der religiösen Idee in die Menschheit war, so notwendig blieb der Fortbestand des Judentums. Des Christentums glücklicher Nebenbuhler im Orient ist der Islam. Sein Stifter ist eine völlig geschichtliche Person, seine Verbreitung ruht von Beginn an auf der Spitze des Schwertes, die Beschränkung auf das Morgenland auf dessen Charakter, der nur einer stoßweisen Entwicklung fähig ist. Obwohl eine freie Schöpfung von außen, ist doch der Islam ein Produkt des Judentums, zu dem er einen geringeren Gegensatz bildet als das Christentum. Seine Hauptlehre ist das Bekenntnis des einzigen, einigen, ewigen unsterblichen Gottes, daher sein scharfer Gegensatz gegen die christlichen Dogmen, nicht gegen das Judentum. Ein zweiter Grundsatz ist der Glaube an das Prophetentum Muhammeds. Auch im Islam ist der ein Ungläubiger, der ihn nicht anerkennt; es entwickelt sich als Mitgift des arabischen Sabbäismus der Fatalismus, ferner der Glaube an den Teufel. Der Islam setzt die politische Herrschaft voraus, daher ist das Reich der Gläubigen sowohl Kirche als Staat. So blieb auch hier wieder das Judentum allein der Träger der ganzen religiösen Idee.

Hiemit wäre eigentlich m. E. die Aufgabe der Vorlesungen erschöpft. Um aber die Fortexistenz der Idee im Judentum zeigen zu können, wird ein Blick auf die Juden in der Zerstreuung geworfen. Was die Juden erhielt, war ihr Gemeinde- und Familienleben. Nun wird der Talmudismus betrachtet.

Kein Schriftwerk ist mehr beschuldigt worden und dabei unschuldiger an sich als der Talmud. Er gibt sich

nicht wie das Neue Testament und der Koran als für die Allgemeinheit bestimmt aus, er ist bloß für den jüdischen Stamm berechnet. Und was seine Form oder Formlosigkeit betrifft, so hält er den Vergleich mit den 20.000 Kommentatoren des Korans und sehr vielen Kirchenvätern aus. Wahr und schön ist der Satz, daß er den Juden für das verlorene wirkliche Palästina ein neues, geistiges schuf, in dem man von den Nachbarn ungestört weilen, das man überallhin mit sich tragen konnte. Der Schwerpunkt ist Erhaltung des ganzen Mosaismus und für die Zukunft: der Glaube an einen Messias. Berechnet ist er auf eine lange Übergangsperiode, Die Idee aber unterlag ganz der Form, ohne daß je ein Dogmenstreit entstand, wenn auch die persönliche Geistesfreiheit gänzlich in Gesetzesverpflichtung aufging, der Gegensatz zum Prophetismus.

Die Bewegungen der Neuzeit auf religiösem Gebiete werden in den letzten zwei Vorlesungen behandelt. In Bezug auf das Judentum geben sie eine Darstellung der Kämpfe, wie oben zu schildern versucht worden ist, und den Standpunkt Philippsons. Als Ergebnis wird erklärt, es handle sich im Christentum um die Herstellung der religiösen Idee ohne spezifisch-christliche Elemente, im Judentum um ihre Entkleidung vom Formengesetz. Welches ist die Zukunft der Religion? fragt die 12. Vorlesung, und die Antwort lautet in Gemäßheit des Standpunktes Philippsons: Die menschliche Idee wird gänzlich in der religiösen Idee aufgehen, nicht als tote Annahme, sondern als lebendige, bewußte Vereinbarung. Dann werden die speziellen Formen der einzelnen Religionen fallen gelassen werden, diese allgemeine Religion wird losgelöst sein von jeder nationalen Einseitigkeit. Ihre Aufgabe aber ist: Allgemeine Anerkennung des allgemeinen Menschenrechtes, der wirkliche Umbau der Gesellschaft auf diesem Grunde und Ausgleichung aller Folgen, welche der bisherige, eigentlich heidnische Staat in den bestehenden Ver-

hältnissen der Gesellschaft gehabt hat und noch hat. Das wird nicht auf dem Wege des plötzlichen Umsturzes, sondern allmählichen Entwicklung geschehen.

Verdient diese Schrift die vollständigste Anerkennung, so kann ich nicht dasselbe von seiner Streitschrift »Gegen Dav. Fr. Strauß«[1]) sagen. Dessen Buch: »Der alte und der neue Glaube« erregte bekanntlich sofort nach seinem Erscheinen 1872 ungeheures Aufsehen und erlebte in einem Vierteljahre vier Auflagen. Sein Inhalt kann als bekannt vorausgesetzt werden. Philippson war einer der ersten, der dagegen auftrat. Wenn auch zunächst das Christentum angegriffen war, so richtete sie sich doch gegen jeden Gottesglauben, und es ist daher begreiflich, daß ein so überzeugter Bekenner des reinsten Gottesglaubens und begeisterter Vertreter des Judentums eine Abwehr unternahm. Aber so viel Richtiges und Treffendes sie von diesem Standpunkt aus enthält, ich halte sie für einen Schlag ins Wasser, und es wundert mich sehr, daß dies Philippson nicht selbst gesehen hat. Sagt er[2]) doch ganz treffend von dem Gegensatz, um den es sich handelt: »Es liegt ein zu weites Feld zwischen beiden, als daß sie sich zum Kampfe erreichen könnten; sie schauen von so verschiedenen Gesichtspunkten aus, daß ihr beiderseitiges Sehfeld niemals zusammenfällt; sie sprechen zwei verschiedene Sprachen, so daß sie sich und ihre Beweise gegeneinander gar nicht verstehen.« Es muß demnach ein Kampf zweier so kontradiktorischer Weltanschauungen, des Atheismus und des Theismus, mögen wir diesen auch »wahre Religion, wahre Gotteslehre, lautere Erkenntnis, aufrichtige Frömmigkeit« nennen, immer ergebnislos bleiben. Was Philippson Strauß und seinen Anhängern vorwirft, sie

[1]) Gegen D. Fr. Strauß, der alte und der neue Glaube, Berl. 1873, Gerschel, 51 S., wieder (aber nicht ganz wortgetreu) abgedruckt in den Ges. Abh. II, 177—212.

[2]) S. 3. Ich führe nach dem Buche an.

verwechseln leicht das Gepräge der Wahrhaftigkeit mit dem Gepräge der Wahrheit, kann natürlich auch ihm und seinen Anhängern vorgehalten werden.

»Hanc veniam petismusque damusque vicissim«, lehrt der kluge Horaz. Wir müssen, was wir für uns in Anspruch nehmen, auch für die anderen gelten lassen.

Es eifre jeder seiner unbestochenen,
Von Vorurteilen, freien Liebe nach!
Es strebe von Euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
Zu legen!«

Ohne etwa für Strauß eintreten zu wollen, muß ich doch sagen, daß Philippson seinem Gegner in einem Punkte gewiß Unrecht tut, mit der Behauptung, dieser habe »vom Herzen, dessen wahrem Inhalte und unermeßlicher Bedeutung für den Menschen keine Ahnung«. Gerade dem Gemütsleben sucht Strauß (S. 302 d. 11. Aufl. und in den 2 Zugaben »von unsern großen Dichtern« und von unseren großen Musikern«) gerecht zu werden. Für ihn, d. h. für seine Religion der Humanität und Sittlichkeit bildet Lessings Nathan »das heilige Grundbuch«. (S. 380.) Das ist meiner Meinung nach, der gemeinsame Boden, auf dem beide zusammentreffen können.

Eines Widerspruches aber muß ich doch gedenken, den Philippson sich zu Schulden kommen läßt. S. 15 erklärt er mit voller Entschiedenheit: »Mitnichten demnach ist der Ursprung der Religion in dem Abhängigkeitsgefühle des Menschen zu suchen; es ist dies die einseitigste Vorstellung von der Sache . . .« und 11 Jahre später in der Abhandlung: Die »fortschreitende Entwicklung« (Ges. Ab. I, S. 73): »Die Abhängigkeit, in welcher sich der Mensch den Naturgewalten und dem Geschick gegenüber fühlte, die Empfindung des Dankes für die ihm gewordenen Genüsse und Vorteile, die Furcht und Angst vor den Nachteilen, ja dem Verderben, die auf ihn einstürmten . . . alles dies

machte den Untergrund aus, aus welchem die religiösen Vorstellungen erwuchsen«. Ist das nun selbst »fortschreitende Entwicklung« oder dormitat quandoque bonus Homerus?

Ein besonderes Verdienst um Philippson hat sich der Herausgeber der »Gesammelten Abhandlungen«[1]) erworben. Einem von vielen Seiten ausgesprochen Wunsche nachkommend, gibt er eine Auswahl nicht nur aus den bedeutendsten leitenden und literarischen Artikeln der »Allgemeinen Zeitung des Judentums«, sondern auch aus den »Weltbewegenden Fragen«. Sie sind in der Tat geeignet, uns auf bequeme Weise ein Bild seiner schriftstellerischen Persönlichkeit zu verschaffen. Statt auf das Einzelne einzugehen, wobei ich manche Einwendungen[2]) zu machen hätte, möchte ich die allgemeinen Gesichtspunkte hervorheben.

1. Er glaubt an die Menschheit, ihren Fortschritt, ihre Erlösung durch die Formel: Ein jeder lebe nach seiner Art, aber im Rechte und im Frieden. 2. Sein Blick umfaßt Alles, was die Menschheit von jeher bewegt, aber dem gläubigen, überzeugungstreuen Juden ist sein: δὸς πῆ στῷ das Judentum, in welchem im Keime oder schon entwickelt alle Probleme bereits beschlossen sind, die den Menschengeist seit jeher beschäftigt haben. 3. Besonders viel und oft hat er über die Religion und ihre Erscheinungsformen nachgedacht und sich ausgesprochen; ebenso über die Gesellschaftsformen, den Staat, Sozialismus, Anarchismus und das Nationalitätsprinzip. 4. Auf dem festesten Grund und Boden steht er, wenn er das Judentum und dessen Emanzipation, die Gleichberechtigung aller Menschen behandelt.

Seine Methode besteht darin, daß er erst einige allgemeine Begriffe feststellt, die jedoch nicht immer als Axiome betrachtet werden dürften, und dann das Judentum

[1]) Gesam. Abh. 2 Bde. VI, 391 und 457 S. nebst einem Anhange S. 461—486. Lpz. G. Fock 1911.

[2]) ZB. zu No. I. S. 11, 104, 143, II. S. 70, 72 u. s. w. der Abhgn.

in seinen verschiedenen Phasen damit im Einklang findet, wobei er, stets von diesen Begriffen ausgehend, die entgegengesetzten, namentlich die christlichen, Anschauungen leicht widerlegt.

Viele dieser Abhandlungen sind natürlich, einfach, schlagend, vornehm, populär, allerdings bisweilen ohne die gehörige Tiefe, alle aber sind klar und in gewandter Sprache, abgesehen von Einzelheiten. Nur die unter »Allgemein Menschliches« zusammengefaßten sind mehr gutgemeinte Betrachtungen, Predigten warmer Art, die nicht immer von den Vertretern anderer Ansichten als beweiskräftig angesehen werden dürften. Eine besondere Hervorhebung jedoch verdienen die Aufsätze, welche die Abwehr des neuen Antisemitismus zum Gegenstande haben, von Angriffen, die im pseudowissenschaftlichen Gewande erfolgten. Ihre Bekämpfung wird mit Geschick, Scharfsinn, oft mit viel Witz geführt, vor allem unterstützt von seiner großen Sachkenntnis. Fast alle sind sehr lesenswert und können Wort für Wort unterschrieben werden. Machen es ihm doch die Gegner gewissermaßen selbst leicht, ihnen ihre Einseitigkeit und Parteilichkeit nachzuweisen, wie z. B. Hartmann, obwohl er den Mantel der Unvoreingenommenheit umwirft, mit seinem Phantome einer jüdisch-aristokratischen Weltherrschaft. Oft sehr geistreich wird Hellwald abgefertigt, dem nicht Philippson allein unwissenschaftliche, oberflächliche Vielschreiberei und unselbständige Kompilation vorwirft. Treffend ist auch das Wort am Schlusse der Besprechung der kleinen Broschüre Mommsens, in der der berühmte, liberale Geschichtschreiber nach Zurückweisung antisemitischer Angriffe den Juden rät, Christen zu werden, um den Stein des Anstoßes aus dem Wege zu räumen: »Was ist das für eine Gemeinsamkeit, die nur dadurch bestehen können soll, daß der Einzelne alles, was ihm eigentümlich ist, aufopfere und zu einer bloßen Schablone werde?« Doch geht er wohl zu weit, wenn er Mommsen wegen des 11.

Kap. im 3. Bd. der römischen Geschichte: »Judäa und die Juden« antisemitischer Gelüste zeiht. Mommsen könne man wohl auf dem Gebiete der Tatsachen folgen und Vertrauen schenken, nicht aber wenn er an deren Beurteilung gehe. In betreff der Juden urteile er nur vom Standpunkte der römischen Staatsräson ohne irgendwelche Kenntnis des Sachverhältnisses. Man könne sich des Gedankens nicht erwehren, daß er von Vorurteilen beirrt werde, daher bewege er sich in Widersprüchen. Das Bild des bürgerlichen Verhältnisses der Juden im 2. und 3. Jahrhunderts sei durchaus schief, mangelhaft, sogar falsch, ja er hätte sich (ein harter Vorwurf!) absichtlichen Verschweigens schuldig gemacht.

Hier war allerdings Philippson auf dem eigensten Gebiete, hatte er doch früh (s. S. 13) gezeigt, unter welchen Umständen die Juden ihres Bürgerrechtes und der Gleichberechtigung im römischen Reiche beraubt worden waren.

Seinen scharfen Kiel bekommt auch E. Renan zu spüren wegen seiner »Geschichte des Volkes Israel.« Er weist ihm nach, daß sie auf unberechtigten Hypothesen aufgebaut, aus Wahrheit und Dichtung gemengt sei. Die volle Schale seines Zornes aber gießt er über den »Geschichtschreiber« Treitschke aus, den wissenschaftlichen (?) Vater des neudeutschen Antisemitismus.

Mit ihm hatte er sich wegen seiner Artikel in den »Preußischen Jahrbüchern« auseinandergesetzt. Jetzt führte er in zwei Artikeln, die eine würdige, kräftig-eindringliche Sprache reden, den Kampf fort. Ihm ist er trotz seiner Belesenheit und glänzenden Darstellungsgabe kein Historiker, sondern ein Parteigänger und er führt dafür auch die vernichtenden Urteile Baumgartens und Bulles an. Dann wendet er sich gegen Treitschkes Behandlung der Juden, weist zunächst am sogenannten Frankfurter Streit (der Juden um ihr verbrieftes Recht) seine Unaufrichtigkeit

und Fälschungen nach und zeigt bei Gelegenheit in wenigen aber treffenden Strichen die Mache der Antisemiten. Der zweite Artikel bespricht den dritten Band der deutschen Geschichte ebenso würdig wie der erste. Die Allg. Zeitung war wieder die scharfe, stets bereite Waffe. Auch hier wird die Darstellung Treitschkes als völlige Verdrehung, verbunden mit äußerster Oberflächlichkeit, aber getragen von der bittersten und gehässigsten Gesinnung, erwiesen. Bei allen diesen Widerlegungen handelte es sich jedoch Philippson nicht allein darum, den einzelnen Anwürfen entgegenzutreten, sondern den Grundgedanken klar zu legen, von dem aus die parteiische Beurteilung der Juden erfolgt, und wie er ihn bei Mommsen in der einseitigen Vertretung des römischen Staatsgedankens findet, so bei Treitschke in seinem extrem nationalen und antiliberalen Standpunkte. Die Kritik des vierten Bandes sollte folgen, da schlug ihm der Tod den nimmermüden Griffel aus der Hand, der sich polemisch zuerst in der Verteidigung seines Volkes bewährt hatte, wie er mit der Zurückweisung eines judenfeindlichen Historikers endete.

Das Andenken des Mannes aber, der ihn so unermüdlich und wirkungsvoll geführt hat, wird in Israel immerdar fortleben, so lange es seiner eigenartigen und einzigen Stellung in der Menschheitsgeschichte eingedenk bleiben wird.

Besprechung.

Ungnad Arthur und Greßmann Hugo, »**Das Gilgameschepos, übersetzt und erklärt,**« in den Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. Testaments, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1911.

Im Anschluß an Jensens grundlegende Untersuchung bieten Ungnad und Greßmann, Gelehrte, die auf dem Felde der Assyriologie und der von ihr ausgehenden objektiven, nicht »panbabylonistischen« Auslegung des Alten Testaments bewährt sind, Übersetzung und Deutung des Gilgameschepos, nachdem sie in ihren[1]) »Altoriental. Texten« bereits Proben dargebracht haben. Ungnad übernahm wie in den Texten die ebenso poetisch flüssige wie philologisch tüchtige Übersetzung in jenen rhythmischen Langzeilenstrophen und dem Parallelismus membrorum, die dem epischen Stile der assyrischen Poesie so eigentümlich sind, Greßmann die Prüfung der mythischen Motive und Rekonstruktion der stellenweise leider arg zertrümmerten Ruine mit rühmenswerter Vorsicht, die nie zu viel behauptet und sich in den Grenzen des wissenschaftlich wirklich Gesicherten hält. Gerade gegenüber den weit ausholenden »panbabylonischen« und astralmythischen Träumen unserer Tage und der Versuchung, die seit Görres die mythologischen Forscher gar zu gern vom sicheren Boden weg ins romantische Land lockt, ist Greßmanns bescheidene, positive Methode umso freudiger zu begrüßen. Nun, wo der Plan der ganzen Anlage offen vor uns liegt, müßte ein moderner Dichter, der historischen Sinn besitzt, das alte Gilgameschlied, das voll der wilden, titanischen Klage ob irdischer Vergänglichkeit an den Toren der Hölle rüttelt, noch einmal singen, daß es in unserer Zeit Wurzel faßte und das verlorene Gefühl wiederum wachriefe für elementare Dichterkraft und Hoheit. Riesenhaft düster ist dieses Epos, wie Babylons Geist, der aus seiner ehernen Eroberungspolitik, phantastisch bedrückenden Plastik und trotzigen Baukunst spricht, brutal, männisch, streng, mit wenigen zarteren oder milderen Farben, aller eigentlichen Anmut bar, dafür aber von fortreißender Naturwahrheit und Leidenschaft. Ein schwerer, tiefsinniger Ernst schattet über dem Ganzen, der alle Heiterkeit erstickt, wo sie gelegentlich aufblühen möchte, und sie wie in der Fehde der Helden mit Istar und dem Himmelsstier sogleich zu wildem blasphemischem Hohne und grinsender Grimasse entstellt, der natürliche Ernst jeglicher Volksepik, die dem tröstlichen Glauben an Unsterblichkeit mißtraut;

[1]) Greßmann, Ranke, Ungnad, Altorient. Texte und Bilder z. A. T. 1909 I, 40—65, von mir fernerhin als »Texte« zitiert.

ach, sie alle sinken hin, die die Säulen des abwelkenden Heldentums gewesen, die herrlichen Menschengötter, bei deren Namen das Herz höher schlägt, Gilgamesch und Simson und Achilleus und Roland und Sigurd. Blinde Todesfurcht und -Klage ist die kalte, fürchterliche Muse dieser Dichter: Mors omnia vincit.

Gilgamesch, schon um 2000 v. Chr. bezeugt, herrscht tyrannisch über Uruk, in Gen. 10,10 als Nimrods Residenz אֶרֶךְ erwähnt, wo wahrscheinlich das Epos entstand und aus mehreren Lokaltraditionen und Mythen zusammenwuchs. Von der Schöpfergöttin Aruru wird der wilde Mann Engidu (Eabani) aus Lehm geformt, ein faunischer, zottiger Waldriese, den Gilgamesch im Kampfe besteht, um dann sein treuester Freund und Geselle[1]) zu werden. Schon hier klingt das Todesglöcklein leise wie von ferne an. Engidu[2]) träumt (S. 21. v. 34 f.):

Steig mir hinab, steig mir hinab in das Haus der Finsternis, die Wohnung Irkallas,
In das Haus, aus dem nicht wieder hinausgehen, die es betreten,
Wo Erdstaub ihre Wohnung, ihre Speise Lehmerde ist.
Bekleidet sind sie wie ein Vogel mit Flügelkleide,
Und Licht sehen sie nicht, in Finsternis wohnen sie.
In dem Hause des Erdstaubs, wo ich hineintrat,
Sind niedergebeugt Tiaren,
Dort wohnen die Tiaraträger, die seit der Vorzeit Tagen das Land beherrschten.

Gerade so erscheint in Jesajas gellendem, von Klopstock und Goethe nachgeahmtem Triumphlied über Babel (cap. 14,9) dessen stolzer, jetzt gestürzter König unter den aufgestörten »Böcken der Erde« im Scheol. Delitzsch ist in seinem Schriftchen »Das Land ohne Heimkehr« 1911 diesen Zusammenhängen nachgegangen.

Nach dem abenteuerlichen Zuge der Beiden zum »Zedernberge,«[3]) dessen »Schatten voller Jubel«, entbrennt der Kampf wider Uruks Stadtgöttin Istar, die himmlische Hetäre, die, höhnisch zurückgewiesen, um Gilgameschs Minne wirbt. Wenn sie auch in »Istars

[1]) Diese Freundschaft erinnert an die Willehalms und Rennewarts in der französ. Sage.

[2]) Fast wörtlich stimmt dazu die Schilderung in »Istars Höllenfahrt« Texte I, 65.

[3]) Vgl. Texte, I, 42. Ein eschatologisches Stück nach der Art der Heraklesfahrt zum Garten der Hesperiden. Der Zedernberg war für die Babylonier der Amanus. Nach dessen Entwaldung trat zu Sanheribs Zeit der Libanon an dessen Stelle: Winckler, Keilinschriftl. Textbuch z. A. T. VIII—IX.

Höllenfahrt« und im Sintflutbericht weiblicher und edler erscheint, so lehrt doch die grelle Immoral und Irreligion der Aventüre das eine, daß zwischen dem Götteraberglauben Assurs und Babylons und dem Monotheismus der Juden eine abgrundtiefe Kluft gähnt, die selbst Delitzsch nicht entwicklungsgeschichtlich ausfüllen wird. Die Ausgrabungen, die wir vom jüdischen Standpunkte aus durchaus wünschen und aufmerksam verfolgen, ändern am Kerne der Sache nichts. Von Zion geht nach wie vor die Lehre aus. Zion ist ebenso die Hochburg der orientalischen Geschichte, wie Athens Akropolis die des europäischen Altertums ist und in dieser Hinsicht das kriegerische Rom hoch überragt.

Istar, von den Helden tötlich beleidigt, setzt es bei ihrem Vater Anu durch, daß er in Uruks Gefilde einen Himmelsstier entsendet. Das geschieht; aber die Helden erlegen ihn, und damit begibt sich das für jüdische Empfindung Unfaßbare, daß der Mensch ungestraft sich über seinen Gott erhebt. Wie anders und um wie viel glorreicher ringt und unterliegt demütig Hiob! Greßmanns Deutung des Himmelstiers[1]) S. 130 f. trifft das Rechte, wenngleich es nicht entschieden genug zum Ausdruck kommt. Er ist eine Mythisierung des Wildstiers, assyr. rîmu, רְאֵים Hiob 39,9—10, Jes. 34,7, mit dem Gilgamesch selbst oft verglichen wird (z. B. S. 12, v. 189, S. 26 v. 42), eines in Assyrien beliebten Jagdwilds, das zum Symbol der Fruchtbarkeit diente, worauf Gilgam. 33 v. 111 unzweideutig weist, ganz wie die 7 mageren und fetten Kühe der Gen. 41. Greßmann sieht sich umsonst nach ägyptischen Parallelen um. Sie sind ihm sicher bekannt. Der Apiskult deutete auf das befruchtende Steigen und Sinken des Nils. In der Bibel Ex. 27,2 etc. ist auf die hornförmige Spitze der Altäre zu achten wie überhaupt auf den Sprachgebrauch von קֶרֶן, das zuweilen geradezu als »Füllhorn« zu übersetzen wäre und besonders in Hannas Dankgebet 1. Sam. 2,1.

Nach dem Siege über den Himmelsstier stirbt Engidu, von Gilgamesch stürmisch beklagt. Nun steigt dieser selbst in den Orkus hinab, man denkt, um wie Istar in »Istars Höllenfahrt« oder Orpheus (Ovid, Met. lib. X) den geliebten Schatten dem Lichte zurückzu-

[1]) Zum Reêm vgl. Delitzsch, Babel u. Bibel II, 1904 S. 13. In den Texten II, 62—64, 75, 76–79 Stierbilder aus Ägypten, Kanaan und dem hellenistisch-römischen Mithrakult, in dem Mithras Kampf mit dem Stier, dessen Schweif in Ährenbündel ausläuft, die Befruchtung der Erde vorstellt. Das goldene Kalb ist bekannt. Bei den Griechen die Rinder des Helios und die βοῶπις Ἥρη, die kuhköpfig gedacht war.

gewinnen[1]), in Wahrheit aber, was nicht minder erschütternd ist, um das Kräutlein wider den Tod zu finden, Alexandern gleich, der nach dem Paradies gezogen.

Gilgamesch weint über Eabani, seinen Freund,
Bitterlich und läuft durch die Wüste;
»Werde ich nicht auch sterben wie Eabani?
Jammerfülle ist in mein Herz gezogen!
Todesfurcht habe ich bekommen; deshalb laufe ich durch die Wüste.«

Den Eingang zum Hades bewachen grauenhafte Skorpionmenschen (sumer: gir-tab-gallu und assyr: amêlu akrabu vgl. Deut. 8,15 עַקְרָב), Ungeheuer, deren Anblick wie der der Elfen der germanischen Sage todbringend ist, aus dem babylonischen Weltschöpfungsepos uns wohl bekannt, wo sie im Heere der Tihamat aufmarschieren, wie denn die Phantasie dieses Volkes sich von solchen Ungestalten nährte, die zugleich gräßlich und majestätisch sind. Die jüngste Ausgrabung einer Gorgo in Korfu hat es bestätigt, daß auch die Kunst Griechenlands wie die des alten Orients[2]) begonnen, um dann allerdings zu nie geahnter Schönheit fortzuschreiten.

Zwölf Doppelstunden dringt Gilgamesch unerschrocken durch tiefste Nacht und setzt mit dem babylonischen Charon Ur-Šanabi über den Okeanos. Hier wendet sich Greßmann S. 156/165 mit Recht gegen Jensens astralmythische Spekulationen, da außer den 12 Doppelstunden des Sonnenweges und allenfalls noch den Skorpionmenschen nichts unbedingt auf den Himmel sich bezieht. Mit Astralmythik läßt sich alles und nichts erklären; auch das Neue Testament hat schon an sie glauben müssen. Greßmann hätte S. 156 den Kampf der Helden mit Löwen nicht leugnen sollen, da auch ohnedies seine Polemik gegen Jensen schlagend ist. Sie kämpfen mit Löwen eben sowohl wie Simson, Herkules und die historischen Könige von Assur, vgl. Gilgam. S. 45 v. 51,53. Zudem würgt der steinerne Izzdubar[3]) am Tore von Khorsabad einen Löwen mit einem Arm. Prinzipiell pflichten wir Wundt und Greßmann S. 168 bei, daß das epische Gefüge selbständig erwächst, und sich ihm sekundär astralmythischer Einschlag beimischen kann.

Nach mannichfachen Mühsalen kommt Gilgamesch endlich zum

---

[1]) So deutet Winckler 1909 Keilinschriftl. Textbuch z. A. T. S. 80 Note, gewiß mit Unrecht. In der 12. Tafel allerdings wird Eabani-Engidu beschworen und nach dem Todesreich befragt, worauf er die bittere Antwort verschweigt.

[2]) Indien, China, Mexiko bieten dass. Schauspiel ihrer alten Kunst.

[3]) Abgebildet in Lübkes Kunstgesch. I, 58, Texte II, 109.

vergötterten[1]) Ahnen Utnapištim (Er hat Leben gefunden), wie Ungnad schon in den Texten I, 46 Note 4 las. Der Genitiv napištim spricht dagegen; der erste Bestandteil war gewiß ein Nomen. George Smith las daher Cît-napištim (Sproß des Lebens), Hommel, was in Hinblick auf Noah besonders hübsch ist, Nuch-napištim (Ruhe der Seele). Der Sintflutbericht[2]) ist nach Greßmann 208—213 selbständige Lokalsage vom Untergange der Stadt Šurippak und im 3. Jahrtausend v. Chr. in vielen Rezensionen[3]) umgelaufen, um dann auf besonderen, von Greßmann nachgewiesenen Wegen in's Gilgameschepos einzumünden. Die Sage wanderte über Syrien (Lukianos, De dea Syria cap. 12 f.) nach Kanaan (Greßmann S. 217) wohl noch im 2. Jahrtausend, wo sie ihre höchste Einheit und ethische Gedankenwürde in den beiden*) Varianten (P und J) der Genesis empfing. hat noch einen Nachklang babylonischen Götterglaubens: bei ihm nämlich cap. 8 v. 21 riecht Gott voller Behagen »den lieblichen Geruch« des Ganzopfers, wozu zu vgl.: Gilgam. S. 58 v. 160—162 »Die Götter rochen den angenehmen Duft, die Götter, wie Fliegen sammelten sie sich über dem Opfernden.« Gunkels und Greßmanns irdische Auslegung der Flutsage ist der Useners und Wellhausens bei weitem vorzuziehen, nach der sie zum Spiegel himmlischer Vorgänge gemacht wird. Der Mythos hat sich gewiß wie der primitive Mensch zunächst auf Erden umgesehen, ehe ihm die Wunder des Himmels aufgegangen, und diese pflegt er mehr nach ihrer irdischen Wirkung als mit den kalten Blicken des Astronomen anzuschauen. Ihm war der Himmel Erweiterung und Ergänzung der Erde, eine Tatsache, die von den Astralmythologen gerne übersehen wird. Weshalb Greßmann S. 225 die indische und griechische Flutsage von der semitischen losreißt, ist nicht ersichtlich. Abgesehen von anderen Ähnlichkeiten erinnert schon der Name des indischen Noah Manu Waiwaswata (Manu der Wissende) an den babylonischen Atramhasîs (der Hochgescheite), den Ξίσουθρος des Berossos. Zu den Griechen mochte die Mär über die ionischen Kolonien Kleinasiens nach Thessalien ge-

[1]) Er ist entrückt wie Adapa, Texte I, 34 f., Henoch und Elias.

[2]) assyr. abûbu, personifiziert als Tihâmat = תְּהוֹם, Cyklon, Sturmflut, Chaos.

[3]) Von Ungnad im Anhange übersetzt, soweit sie uns bekanntsind.

*) *So über jeden Zweifel erhaben ist selbst hier das Ergebnis der Quellenscheidung keineswegs, vgl. schon Hommel, die altisr. Überlieferung S. 12 f. und jetzt H. M. Wiener, essays in pentateuch al criticism, S. 38 ff. W. Möller, Wider den Bann der Quellenscheidung, S. 74, Anm., vgl. S. 55.*

M. Br.

drungen sein. Nach Ovidius wirken Sturmwinde und Flut zusammen, wie abûbu der Cyklon ist, und der Regenbogen[1]) (Iris) beteiligt sich am Kriege der Elemente. Deukalions Menschenschöpfung kommt vielleicht sogar ganz genau so im Gilgameschlied vor, wenn Ungnads Lesung S. 8 v. 85 zu Recht besteht: (»Aruru, den Engidu erschaffend), warf den Lehm auf's Feld.« Wie bei den Semiten wird der Mensch als εἰκὼν θεοῦ aus Urstaub[2]) geformt. Greßmann S. 101—106 zeigt sehr schön, wie Gott anfangs überall als Töpfer vorgestellt wurde, und wie die Entwickelung der Technik ein immer vollendeteres Bild des Schöpfers aufbrachte, bis er im Kunstvolk Griechenlands zum Rivalen eines Phidias geworden. Der Pygmalionmyth und die vielen Lobhymnen auf Kunstwerke bei Herondas, in der Anthologie etc. tun dar, wie unmittelbar sie den Übergang von Kunst in Leben, von Leben in Kunst empfanden.

Ein antikes Marmorrelief[3]) zeigt uns den olympischen Skulptor, von Pallas Athene unterstützt, am Werke:

Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei.

Von Hellas aus ist, wie es scheint, der Künstlergott in's mittelalterliche Deutschland gepilgert, wo er allgemeines Gut der Dichtersprache gewesen ist. Wolfram rühmt so Parcivals (III, 123, 13) Jugendglanz: »Dô lac diu gotes kunst an im.«

Gilgamesch findet das ewige Leben nicht. Enttäuscht und trostlos kehrt er zur Erde zurück. Enttäuscht und wehmütig endet das große Gedicht. Νέκυια! Welch grauenhaft perverser Reiz geht von dir aus und treibt die Menschen, sich immer wieder in dein Nichts vorzeitig zu versenken! Von Gilgamesch zu Homeros, Virgilius, zur Edda, zu Dante, Straparolas Märchen »Flaminio Veraldo verläßt Ostia, um den Tod zu suchen« und bis Böcklins »Toteninsel« zieht sich die phantastisch-unheimliche Straße, auf der die Muse der Νέκυια gespenstisch dahinhuscht und mit ihrem Lied wie mit kalter Hand in unser Herz greift. Es ist elementar wie der Tod und in

---

[1]) Zur Bedeutung des Regenbogens Gunkel, Genesis 3 S. 150, Greßmann S. 219.

[2]) יצר Hiob 33,6, vgl. das babylon. Fragment Texte I, 25. Der ägypt.: Chnum modelliert Menschen auf der Töpferscheibe, Texte II, 107.

[3]) Ein Erschaffen aus dem Blute Marduks, das an die Edda erinnert, Texte I, 3, 21. Für die Griechen: Hephaistos erschafft Pandoren aus Lehm, vgl. Gruppe, Gr. Mytholog: S. 438. Greßmann 101.

seinem schwarzen Ernste mahnend und sittigend. Es wäre eine nicht undankbare Aufgabe für die Wissenschaft, eine Weltgeschichte der Νέκυια zu schreiben.

Charlottenburg. S. Aschner.

✻

Notiz.

Vom Vorstand der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums erhalten wir die nachfolgende Mitteilung:

Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums faßte vor 4 Jahren den Beschluß, unter dem Titel »Corpus Tannaiticum« eine kritische Sammlung sämtlicher aus der Zeit der Mischnalehrer stammenden literarischen Erzeugnisse herauszugeben. Sie bewilligte erhebliche Geldmittel für die erforderlichen Vorarbeiten, insbesondere für eine möglichst sorgfältige Vergleichung aller erreichbaren Handschriften, und ernannte eine Kommission von Fachgelehrten, an deren Spitze Herr Rabb. Prof. Dr. Guttmann-Breslau trat, um die Grundzüge für diese wissenschaftliche Edition festzustellen. Man kam überein, folgende Werke in die Sammlung aufzunehmen: 1. die Mischna, 2. die Tosefta, 3. die halachischen Midraschim (Mechilta, Sifra, Sifre), 4. die in beiden Talmuden enthaltene halachische und agadische Baraita. Für die Edition der einzelnen Teile wurden geeignete Kräfte gewonnen. Mit der Herausgabe der Mischna ist Herr Dr. E. Baneth, Dozent an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, betraut, dem sachkundige Mitarbeiter zur Seite gestellt wurden, damit die Vergleichung der zahlreichen Handschriften um so rascher von statten ginge. Die Vergleichung der in der rabbinischen Literatur des Mittelalters zerstreuten Zitate aus der Mischna hat Herr Dr. Horovitz, Dozent am jüd.-theol. Seminar in Breslau, freundlichst übernommen. Die Vorarbeiten sind jetzt schon soweit gediehen, daß im Mai des nächsten Jahres der erste Band der Mischna (Seder Zeraim) zu erwarten ist.

✻

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die Juden in der Marienlegende.

Von **Heinrich Loewe.**

Als im Jahre 431 das Konzil zu Ephesus sich gegen Nestorius aussprach und die Eigenschaft der Maria als Gottesgebärerin (θεοτόκος, lat.: Deipara) anerkannte, legte es damit den Grund zu jenem Marienkultus, der in der katholischen Kirche neben dem Christuskultus und mit ihm der herrschende wurde. Maria, die Mittlerin zwischen Gottheit und Menschheit, Werkzeug und Gehilfin der Erlösung, tritt unmittelbar neben den Mittler und Erlöser, den sie durch das Ohr wunderbar empfangen und wunderbar und schmerzlos geboren hatte. Sie steht an der Spitze aller Heiligen mit fürbittender Hilfe und weit über ihnen. Ein weit größerer Kranz von Legenden und frommen Erzählungen ist um ihr hehres Haupt gewunden, als sie sogar von ihrem göttlichen Sohne erzählt werden. Aus dem Orient wandern sie durch die griechische Kirche zur lateinischen gen Westen und mit dieser nach dem mittleren und nördlichen Europa.

Die orientalische Herkunft der Marienlegende verrät sich darin, daß die ursprünglich vom Orient erzählten Geschichten später im Abendlande lokalisiert werden, daß dieselben Wunder, die früher im Osten und dann im Westen geschahen, in ganz gleicher Weise später nach Norden und Nordosten wandern. Die vielen Züge, die der Gottesmutter in den Legenden von der Ištar, der Göttermutter Kybele, der Rhea anhaften, deuten ebenfalls auf die Einwanderung der Legende aus dem Orient. In der Basilica Lucerna zu Konstantinopel ist ein wunderbares Marienbild, bei dem mit Eintritt des Sabbats zur Vesperzeit am Freitag der

tiefe Schleier sich ohne menschliches Hinzutun geheimnisvoll hebt und erst mit Sonnenuntergang wieder senkt[1]). Dadurch wurde der Sonnabend als heiliger Tag der Maria erkannt. Diese Legende wird auf eine merkwürdige Weise durch den Fund der verschleierten Göttin in Tell-Halaf illustriert[2]). Der Schleier ist das Abzeichen der Jungfräulichkeit und damit der Ašera-Ištar, der Himmelskönigin des vorderen Orients im Altertum. Die jungfräuliche Himmelskönigin Ištar ist verschleiert. So verleiht sie Leben und Heil, während sie entschleiert die Bringerin des Todes ist. Die Babylonier feierten die Ištar mit ebenso phantastischen Namen, wie später der Katholizismus seine »Himmelskönigin«. Diese ist die Gottesmutter wie jene die Göttermutter. Die Bilder der Ištar mit dem Kinde auf dem Arm oder an der Brust galten vielfach als wundertätig und wurden als Fürsprecherinnen angerufen.

Der Wunderglaube ist in der Volksreligion die vom Volke gewünschte Seite der ihm unverständlichen theologischen Erwägungen. Die Wunder der Heiligen sind ihm die Tatsachenbeweise seines Glaubens. Die Vorstellung der altchristlichen Kirche, daß die Heiligen in dauernder Beziehung zu den auf Erden wandelnden Gläubigen stehen, dauert in der katholischen Kirche ununterbrochen fort. Sie sind wunderwirkend. In Gottes Nähe vermögen sie Fürbitte für die zu ihnen Betenden einzulegen, wobei Maria

---

[1]) A. Mussafia: Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden. I. (Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse d. kais. Akademie d. Wissensch. Bd. 113, Wien 1886.) Seite 944. Pfeiffer, Marienlegenden Seite 89 ff. Gautier de Coincy: Les Miracles de la Sainte Vierge. Publ. par l'Abbé Poquet. Paris 1857. Sp. 671—680. (Le Miracle Nostre Dame de Sardenay).

[2]) Max Frhr. v. Oppenheim: Der Tell-Halaf und die verschleierte Göttin. Leipzig 1908. (Der Alte Orient. Jg. 10, H. 1.) Auch in Râs-al-'Ain in Mesopotamien wurde das Marmorbild einer verschleierten Ištar (Ašera) gefunden.

als die Gott am nächsten stehende natürlich am meisten wirken und erreichen kann.

Der heilige Thomas schätzt den Marienglauben außerordentlich hoch ein, und folgert diese hohe Bewertung daraus, daß der Jungfrau Maria die Ehre zuteil geworden ist, die Mutter Gottes zu werden, sie also gewissermaßen zur Gottheit erhoben worden sei.

Wie Gott der himmlische Vater ist, so wird Maria »unsere himmlische Mutter«[1]) genannt.

»Maria ist aber nicht bloß die erste Vertraute und Mithelferin der allerheiligsten Dreifaltigkeit gewesen, sondern sie ist auch wegen ihrer erhabenen Beziehungen zu den drei göttlichen Personen die ausdrücklichste Verkündigerin derselben geblieben. Sie erscheint als

die Erwählte des Vaters,
die Mutter des Sohnes,
das Heiligtum des heiligen Geistes,
die Tochter der allerheiligsten Dreifaltigkeit.

Sie bildet also in diesem dreifachen und zugleich einigen Zustande ihrer Person gleichsam den Herd, der die Klarheit des Geheimnisses der Trinität aufnimmt und wieder ausstrahlt«[2]).

Während Gott und Christus in der Verehrung mehr und mehr zurücktreten, steigt die Anbetung der Himmelskönigin als der besonderen Schützerin der hilfsbedürftigen gläubigen Menschheit immer mehr und höher und erreicht mit dem dreizehnten Jahrhundert ihren Höhepunkt. Die Lobeslieder für Maria nehmen immer mehr an Zahl und an Tiefe dichterischer Empfindung zu.

»Nu biten wir die muoter
Und ouch muoter barn

singt Walther von der Vogelweide[3]).

[1]) J. H. Schütz: Summa Mariana. Allgemeines Handbuch der Marienverehrung. Bd. 1. Paderborn 1903. Seite IX.

[2]) Ebenda. Seite 121.

[3]) Ausg. v. Lachmann 5, 39—40.

Weit mehr noch als in der Hymnendichtung kommt aber die siegreiche Aufwärtsbewegung der Marienverehrung in den zahllosen Legenden des Mittelalters und auch noch der Neuzeit zum Ausdruck.

Die Kraft, die allein schon der bloße Klang des Namens Maria in der Legende hat, zeigt sich auch in der kleinen Geschichte, wo ein Star, dem man beigebracht hat, Ave-Maria zu plappern, aus den Fängen eines Habichts sofort befreit wird, als er in seiner Todesangst zufällig mit seinem Ave-Maria beginnt[1]).

Daß der Marienglaube in diesem Legendenkreise zum wenigsten nicht hinter dem Christusglauben zurückbleibt und Maria mindestens ihrem Sohne gleich gilt, das beweisen einige von Mussafia aufgeführte Legenden. Ein Mann verarmt und ruft den Teufel an; ein Jude will ihm helfen, wenn er Christus verleugnet. Dazu erklärt er sich bereit; Maria aber will er nicht verleugnen. Da gibt ihm der Jude nichts. Als er eines Tages vor einem Bilde Marias steht, neigt dieses das Haupt, wie um ihm zu danken. Dies sieht ein reicher Mann, der zufällig in der Kirche ist und fragt den nackten und schwachen Menschen um die Ursache. Der erzählt ihm alles, und der reiche Mann giebt ihm seine Tochter zur Frau[2]). Daß Jude und Teufel viel mit einander zu tun haben und durchaus zusammen gehören, liegt ganz im Bereiche der Denkweise dieser Legenden und ihrer Erzähler, aber wesentlich ist uns bei dieser Legende die höhere Bewertung der Gottesmutter Maria als des Gottessohnes durch den Verleugner und ebenso durch den Erzähler der Legende.

Aus dem dreizehnten Jahrhundert verzeichnet Mussafia[3]) u. a. das Kap. 105—106 des VII. Buches des Speculum historiale des Vincentius Bellovacensis (gest. 1264),

[1]) AASS. De St. Dominico, 4. Aug.
[2]) Mussafia a. a. O. I, S. 984.
[3]) Mussafia a. a. O. I.

wo eine solche ganz verwandte Legende Maria und den Glauben an sie höher als Christus und den Christusglauben stellt. Der Ritter, der sich aus seiner Armut mit Teufels Hilfe retten und auf dessen Verlangen Christus verleugnen will, läßt sich aber nicht zur Verleugnung Marias herbei. Dafür ist ihm Maria hold, und mit ihrer Hilfe erhält er die einzige Tochter eines reichen Ritters zur Frau. Die Hs. lat. 18134 (13. Jahrh.) in Wien enthält folgende Geschichte, die den Marienglauben sehr hoch stellt, und auch neben den Christusglauben[1]). Ein Mann verarmt und will sich ins Wasser stürzen: Der Teufel in Menschengestalt verspricht ihm, ihn wieder reich zu machen, wenn er Christus und Maria verleugnen will. Ersteres will er tun, das Zweite nicht; der Teufel verläßt ihn. Reue erfüllt ihn darüber, daß er Gott verleugnet hat; er fleht Maria an, die ihm Verzeihung erwirkt.

Ein Spieler flucht bei den Gliedern Christi. Als er auch bei Maria flucht, erhält er einen Schlag und stirbt[2]).

Ein Kaufmann schwört zu Gunsten seines unlauteren Handels bei Christus und den Gliedern Christi; als er später auch Marias Glieder nennt, stirbt er eines schrecklichen Todes[3]). Auch hier scheint eine höhere Bewertung Marias als ihres Sohnes vorzuliegen. Überhaupt genügt es in diesem ganzen Legendenkreise, nur Ave Marie fleißig zu sagen, um allen Strafen zu entgehen. »Da ist kein Dieb, kein Schlemmer, kein Räuber, kein Gottesleugner, der, wenn er sein Ave Maria regelmäßig gesprochen, ein Blümchen für die Jungfrau gebracht oder sie in Nöten anruft, nicht ihr ewiges Erbarmen zur Fürbitte beim Jesuskinde anregte«[4]).

Die Gottheit und Göttlichkeit der Gottesmutter ist

---

[1]) Mussafia a. a. O. I, S. 982; II, S. 54; IV, S. 8.

[2]) Mussafia a. a. O. III, S. 9.

[3]) Mussafia a. a. O. I, S. 992.

[4]) Karl Goedeke: Deutsche Dichtung im Mittelalter. Hanover 1854. S. 132.

mit ihrem Bilde aufs innigste verknüpft. Das Bild ist der Mittler zwischen dem Menschen und Maria, wie diese selbst die Mittlerin zwischen den Erdenkindern und Gott. Wer das Marienbild verletzt, beschimpft oder nur scheel ansieht, trifft damit Maria selbst, die zwar als Mutter der Barmherzigkeit angesehen wird, aber dem mittelalterlichen Empfinden gemäß für solche Frevel Rache nimmt und an Leib und Leben Vergeltung übt. An die Marienbilder sind die Wunder geknüpft, die von Maria ausgehen und die ihr Wiedererscheinen unter Zeichen und großen Taten bedingen. Die Beraubung, Verletzung, Verspottung, Verstümmelung, Fortschaffung von Marienbildern und ihre Folgen füllen viele dicke Bände. Noch heute erzeugen diese Vorstellungen wie früher eine üppig emporwachsende marianische Litteratur. In allen möglichen Formen antworten die Bilder auf die ihnen zugefügte Schmach. Die Wundertränen und das Wunderblut der verletzten Bilder gelten als kostbare, selbst wunderwirkende Reliquien. Aber die Bilder schreien und klagen auch, ja es kommt vor, daß sie sich zur Wehr setzen.

Den verschiedenen Ketzereien werden nach einander die angeblichen Missetaten gegen die Marien- und andere Heiligenbilder zur Last gelegt. Die Arianer sind die ersten. Dann folgen selbstverständlich die Ikonoklasten. Ebenso haftet an den gleichfalls außerhalb der christlichen, — und das ist gleichbedeutend mit der menschlichen — Gemeinschaft stehenden Zigeunern der gleiche Fluch der Rechtlosigkeit. Auch die Muhammedaner sind zuweilen die handelnden und leidenden Personen in den Wundererzählungen, die an die Marienbilder anknüpfen. In der Neuzeit beziehen sich diese Legenden natürlich auch auf protestantische Bilderfeindlichkeit.

Die Arianer sind, wie gesagt, zeitlich die ersten in der Reihe der Übeltäter. Dann folgen in chronologischer Reihe die Bilderstürmer. Leo der Isaurier hat, durch zwei jüdische Flücht-

linge verführt, die heiligen Bilder ebenso der hochseligen Maria wie die anderer Heiligen an allen Orten hinauswerfen lassen, ist aber, von Tabes und Dysenterie ergriffen, zu den ewigen Höllenqualen hinweggerafft[1]). Den Bilderstürmern folgen dann andere ketzerische Richtungen des Mittelalters.

Eine große Zahl der Marienlegenden wendet sich gegen die Albigenser, als die erste große europäische Ketzerbewegung, die der Alleinherrschaft des Katholizismus gefährlich wird. Soweit die Mariensagen in Österreich eine Spitze gegen Andersgläubige enthalten, richten sie diese gegen die Ketzer, insbesondere die Kalvinisten.

Bei weitem die meisten der Marienlegenden, die Andersgläubige und Ungläubige berühren, beschäftigen sich mit den Juden. Sind diese doch das Vorbild für den Unglauben, und wo solcher auftritt, versucht man ihn durch die Existenz der Juden und die Verführung durch sie zu erklären.

Die Feindschaft zwischen Maria und den Juden wird als eine gegenseitige, in den Geschehnissen begründete angesehen. In einem historischen Volksliede, daß die Vertreibung der Juden aus Rothenburg an d. Tauber von 1520 besingt, wird das Verdienst des Dr. Theuschel (Johann Deuschlin) um diese Austreibung auf Maria zurückgeführt: »Und das die schelck vertriben seint, Es ist der gottes wille, Maria die ist jn veind«. Diese Feindschaft wird auf ihre Schmerzen um den Tod ihres Sohnes zurückgeführt. Der Dichter Kuntz Has (haß) weist auf die Heilung von Blinden, Erweckung der Toten und andere Wunder hin, die in der, im Zusammenhang mit der Vertreibung an der Stelle der Synagoge erbauten, Marienkapelle gewirkt wurden[2]). Maria ist der Juden Feindin, wie diese ihre Widersacher.

---

[1]) Bourassé: Summa aurea. T. 12. Sp. 754. Sigismund Hosmann: Das schwer zu bekehrende Juden-Hertz, Zelle, 1699, S. 196 ff. 206 ff. Fridr. Spanhemius: Historia Christiana. Saec. VIII, 11, 2. Opera. Lugd. Bat. 1701. Sp. 1324.

[2]) Ein new Lied von der statt Rottenburg an der thawber vnd

Bereits in der ältesten erhaltenen antijüdischen Apologie aus altchristlicher Zeit, in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, wird gegen die ablehnende Haltung der Juden gegenüber der jungfräulichen Geburt Jesu von Maria polemisiert. Das Gleiche ist der Fall in den apokryphen Pilatusakten[1]), wo die Juden zum Teil die Geburt Jesu ex fornicatione erklären, zum Teil die desponsatio facta dagegen anführen.

Immer und immer wieder wird an ihnen durch große und ihre göttliche Natur nicht verleugnende Wunder nachgewiesen, daß Jesus der Messias, daß Maria, seine jungfräuliche Mutter, die Himmelskönigin sei. Sie bleiben in ihrer großen und überwältigenden Mehrheit ungläubig. Von der Zeit der Apostel an setzt sich dieser Kampf der Juden und ihr Widerstand gegen die siegreiche christliche Kirche, gegen Jesus und Maria bis in die Neuzeit fort.

In der Sammlung von Legenden, die von Bernhard Pez gedruckt wurde, wird von einem wundertätigen, wunderbar schönen Steinbilde Marias erzählt, das in Lydda[2]) bei Diospolis verehrt wird. Die Kirche, in der das Bild steht, hat ehemals zur Synagoge gehört und ist von den Aposteln, die sie den Juden abgekauft haben, in eine Kirche verwandelt worden. Als die Juden diese Umwandlung bemerkten, waren sie in hohem Maße empört und erhoben beim Kaiser Klage auf Wiederherausgabe des Gebäudes. Da die Apostel sich natürlich weigern, dies zu tun, so läßt der Kaiser die Tore auf vierzig Tage versiegeln, um ein göttliches Zeichen abzuwarten. Damals lebte die Jungfrau noch auf dem Berge

---

von vertreibung der Juden do selbst. Im schutten samen thon. In: Acht Lieder aus der Reformationszeit. (Ausgewählt von Johannes Bolte und Martin Breslauer, erl. v. Johannes Bolte. Friedenau-Berlin 1910: Brücker). 4°. Taf. III.

[1]) Gesta Pilati in: Evangelia apocrypha. Ed. C. Tischendorf. Lips. 1853, S. 323 ff.

[2]) Nach den meisten Hs. Libia.

Zion, und die Apostel wandten sich an sie um Rat und Hilfe. Als auf Befehl des Kaisers am vierzigsten Tage die Siegel abgenommen werden, und die Juden zuerst eintreten, da bemerken sie zu ihrem Entsetzen in der Wand der Kirche ein Marienbild, das nicht von Menschenhand verfertigt, gleichsam auf einem Marmorstein wie körperlich lebend und mit purpurnen Gewändern angetan ist, und das zu ihnen hinschaut. Sie getrauen sich nicht einzutreten und entsagen nunmehr allen ihren Ansprüchen. Später gab Kaiser Julianus den Juden den Befehl, das Bild fortzunehmen und ihm zu bringen. Dafür solle die Kirche ihnen gehören. Beim Versuche, dem Befehle nachzukommen, werden sie beim Anblick des Marienbildes von jähem Schrecken ergriffen und lassen von ihrem Vorhaben ab. So knüpft die Marienlegende in ihren Beziehungen zu den Juden bereits an die ältere und älteste Kirchengeschichte an.

Bei der Bestattung der Gottesmutter[1]) versuchte ein Jude die Bahre umzuwerfen. Aber die Hände wurden ihm von den Armen gerissen und blieben an der Bahre hängen. Erst als er Reue äußerte, ließen die Schmerzen nach. Petrus taufte ihn, fügte ohne Mühe die abgerissenen Hände an die Stümpfe an, und sie waren wieder heil und gesund.

Bei der Aufführung der Geschichte des Todes und der Himmelfahrt der Heiligen Jungfrau war im mittelalterlichen Bourges u. a. folgendes bestimmt[2]):

Bellezeray, ein Führer der Juden, und andere müssen sich in den Weg stellen, um zu verhindern, daß die Leiche Unserer Lieben Frau ins Grabdenkmal gebracht werde. Die Juden bestreben sich, Hand an die Leiche der Jungfrau zu legen. Und sogleich müssen ihre Hände erstarren, und sie

---

[1]) Mussafia: a. a. O. I. S. 940. Aus: Venerabilis Agnetis Blannbekin . . . vita et relationes auctore anonymo . . . Acc. Pothonis . . . liber de miraculis S. Dei genitricis Mariae . . . ex ms. ed. Bernardus Pez. Viennae 1731. 8°. Ferner Mussafia a. a. O. V, S. 11.

[2]) Gumppenberg a. a. O. S. 536.

müssen durch Feuer erblinden, welches Engel schleudern. Bellezeray legt die Hand auf die Bahre, auf der man die Jungfrau trägt, und seine Hände bleiben an der Bahre haften. Und auf die Juden muß viel Feuer in Art des Blitzes geworfen werden, und die erblindeten Juden müssen zur Erde fallen. Die Hände des Bellezeray müssen losgelöst und wieder mit seinen Armen verbunden werden. Dann wird ihm der Palmzweig übergeben, mit dem er zu den übrigen (Juden) geht, von denen diejenigen das Augenlicht wieder erhalten, die glauben. Dann bringt er jenen Palmzweig zurück. . . . Jene (Juden), welche sich nicht bekehren wollen, werden von Teufeln gequält und müssen in die Hölle geschleppt werden.

Bischof Willibald von Eichstädt, der 786 starb, diktierte einer Nonne zu Heidenheim, die dann sein Leben beschrieb, den Bericht über eine Wallfahrt ins Heilige Land[1]). Er erzählte ihr bereits denselben Mythus. »Vor dem Tore von Jerusalem steht eine hohe Säule mit einem Kreuz darauf, zum Andenken, daß dort die Juden die Leiche der heiligen Maria rauben wollten. Als nämlich die elf Jünger die Leiche Marias, die in Zion gestorben war, zu Grabe trugen, brachten sie sie aus Jerusalem hinaus. Als sie nun zum Stadttor kamen, wollten die Juden die Leiche rauben. Aber alle, welche die Bahre berührten und die Leiche rauben wollten, blieben an der Bahre hängen, und ihre Arme klebten an ihr fest. Erst Gottes Gnade, auf der Apostel Gebet, befreite sie davon. Nun erst ließen sie dem Zuge freien Weg«. In der Legenda aurea des Jacobus a Voragine ist es der Hohepriester, der den Sarg umstürzen will aber gelähmt wird. Alle Juden werden geblendet. Als der Hohepriester sich bekehrt hat, wird er geheilt und gibt allen, die glauben, mit dem ihm von Petrus gereichten Palmzweig das Augenlicht wieder.

[1]) Beissel: Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland, 1909. S. 647. Nach Didron: Annales archéologiques XIII (1853) 134 f.

In dem deutschen Schauspiel »Himmelfahrt Mariae« aus dem 14. Jahrhundert bleiben ebenfalls die Juden an der Bahre, die sie den Jüngern mit Gewalt abnehmen wollen, kleben. Als der Princeps Judaeorum den Petrus um Gnade und Hilfe anfleht, und dieser auf seine Frage

gloubestů an Jhesum iar
und in dese reyn mayt,
dy vil kůsch was unvorczjayt
und uns gebar zců troste hir,

seinen Glauben an Jesus und seine Mutter bekennt, werden sie von dem Zauber befreit. Sie bekehren sich natürlich[1]). Sie waren geblendet und bekommen nun ihr Augenlicht sofort wieder.

Von einem Marienwunder irgendwo in Italien ist Gumppenberg[2]) umsomehr überzeugt, als er sich dafür als Quelle auf das 6. Buch des Werkes des Heiligen Papstes Coelestin V (geb. um 1215, gest. 1296) berufen kann. Ein Bischof, der der Gottesmutter ganz besonders ergeben war, beschloß zu ihrer Ehre und Verehrung eine Kirche zu errichten. Inzwischen wird er durch Krankheit an das Bett gefesselt. Als die Ärzte an seinem Leben verzweifeln, ruft er die Jungfrau um Hilfe an, die sich ihm in ihrer Glorie offenbart, ihn in seinem Jammer tröstet und den Ort ihm bezeichnet, wo sie den von ihm geplanten Bau wünsche. »Ich will,« sagte sie, »daß du ihn auf dem Friedhof der Juden erbaust,« zugleich verschwand sie. Die Juden lehnten es in ihrer Beratung ab, auch gegen Bezahlung den Friedhof abzugeben. Der Bischof erhöht den Preis, sie weigern sich, antworten aber, daß sie unter der Bedingung bereit seien, den Friedhof als Baugrund sogar umsonst abzugeben,

---

[1]) Altteůtsche Schauspiele. Hrsg. v. Franz Joseph Mone. Quedl. u. Leipz. 1841. Seite 65 ff.

[2]) Gumppenberg a. a. O. Seite 849. Bourassé hat dies in seiner Summa aurea T. 12 Sp. 381—382 wörtlich übernommen.

daß Maria die dort begrabenen Judengebeine herausschütte. Der Bischof nimmt die Bedingung an und befiehlt seinem Volke zu fasten. Und siehe in der Frühe des folgenden Tages findet man alle Judengebeine außerhalb der Friedhofsmauer. Der Ort wurde durch dieses Wunder berühmt, zum großen Nutzen der Christen, nicht der Juden. Zum Schluß wiederholt Gumppenberg noch einmal seine Berufung auf Papst Coelestin. Der Ort bleibt ungenannt.

Der heilige Nikolaus kam auf seiner Wanderfahrt, die eine Wunderfahrt ist, nach Otranto. Es war aber bei den Einwohnern von Otranto Sitte, das Bild der ruhmwürdigen Jungfrau mit Psalmen und Lobgesängen in feierlichem Zuge von Kirche zu Kirche zu bringen und Vergebung der eigenen und Aller Sünden zu heischen. Als nun eines Tages die Litaneien gefeiert wurden, und der Heilige im Gefolge der Prozession mit den übrigen Kyrie eleison sang, begegnete er einem alten Manne, welchen er begrüßte und sagte: »Sei gegrüßt, mein Bruder und Herr, der du mit mir eines Schöpfers und eines Stoffes bist,« und umarmte ihn. Jedoch die Christen, die zugegen waren, sagten: »Seht doch, wie er Juden küßt und grüßt!« Da stellten sie das Bild der jungfräulichen Gottesmutter neben ihn nieder und sagten: »Abba, huldige unserer Herrin, der Gottesmutter.« Der wollte ihren Worten nicht willfahren. Aber sie schlugen ihn ein wenig und sagten zu ihm: »Bete an, Abba.« Der jedoch sagte: »Ich will sie nicht anbeten.« Als er aber von ihnen viele Stöße und Schläge erhalten hatte, erhob er sich plötzlich von der Erde und begann Hymnen, Danksagungen und Loblieder auf sie zu singen und schrie mit zum Himmel verdrehten Augen: »Ruhm dir, Herrin; Ruhm dir, Herrin der Welt und Königin: weil wegen deines hochgelobten Namens und Ruhmes heute meine Seele glorifiziert worden ist«[1]).

[1]) AASS. Boll. Ed. nov. Jun. T. 1, 1867. S. 235.

In der Bibliotheca normannica hat Eugen Wolter[1]) eine Reihe von Texten veröffentlicht, die alle die kleine Legende behandeln, in der ein körperlich und geistig hervorragender Judenknabe seine christlichen Schulkameraden zum Abendmahl begleitet und den Leib des Herrn empfängt. Froh darüber nach Hause gekommen, erzählt er dem Vater, was er getan hat, wird aber von diesem mißhandelt und in den glühenden Ofen geworfen. Sofort erscheint ihm die heilige Jungfrau und schützt ihn mit ihrem Mantel vor dem Feuer. Inzwischen sammeln sich, durch das Jammergeschrei der Mutter herbeigelockt, Juden und Christen. Als die Christen den Knaben aus dem feurigen Ofen herausholen und ihn fragen, ob er denn keine Schmerzen ausgestanden habe, erzählt er, daß die, die über dem Altar der Christen ihren Platz habe, ihm erschienen sei, und mit ihrem Mantel die Glut ihm völlig ferngehalten habe. Da verstehen sie, daß es das Bild der benedeiten Maria gewesen sei, das er gesehen und das ihn geschützt habe, und werfen den Judenvater in das Feuer, der sofort in den Flammen seinen Tod findet. Sein Haus wird zerstört und an dessen Stelle eine Kirche der Maria erbaut.

Gregor von Tours, der auch von andern Legenden, so von den Siebenschäfern, die erste Überlieferung gibt und in seiner Schrift »De Gloria Martyrum« die später in der ganzen christlichen Welt verbreitete Marienlegende vom Judenknaben, »ad corroborandam fidem catholicam« erzählt[2]), läßt sie im Orient geschehen, während spätere abend-

[1]) Der Judenknabe. 5 griechische, 14 lateinische und 8 französische Texte, hrsg. von Eugen Wolter. Halle 1879. (= Bibliotheca normannica, hrsg. v. Suchier 2.) 128 S. 8°. Vgl. dazu Analecta Bollandiana T. 21, 1902. Seite 251 Nr. 95. Gautier de Coincy a. a. O. Sp. 281—286.

[2]) Gregorius Turonensis: Libri miraculorum 1. De Gloria martyrum. Cap. 10. (Opera priora P. 1, 1640. S. 23 ff. MG. SS. rer. Merov. I, 489. Patrologia Latina, ed. Migne, Bd. 71, 1858, Spalte 714.) Vgl. Das Jüdel; in K. A. Hahn: Gedichte des XII. u.

ländische, namentlich französische Überlieferungen, wie Adgar und Gautier de Coincy[1]), sie zumeist in Bourges lokalisieren.

Die in Franz Pfeiffers[2]) Marienlegenden wiedergegebene Version hat gar keine weitere Ortsangabe, als daß »ein jude ... gesezzen bî den kristen« war.

Nach einer Variation aus dem 14. Jahrhundert[3]) wird ein Judenknabe getauft; heimgekehrt, verbreitet er einen Wohlgeruch; den Eltern kommt es vor, als ob er stinke. Als sie das Geschehene erfahren, lassen sie den Knaben durch den Bademeister in den Kamin werfen. Der Bischof kommt, um zu baden, und findet das Wasser sehr kalt; der Bademeister meint, es sei vielmehr an dem Tage mehr Brennmaterial gebraucht worden als sonst und erzählt ihm die Sache. Dann folgt der gewöhnliche Schluß. Die Verbreitung von Wohlgerüchen nimmt in den Märtyrer- und Heiligenlegenden eine wichtige Rolle ein, ebenso auch die Errettung aus Feuersnot[4]). Die Legende ist der von den Männern im feurigen Ofen bis in Einzelheiten nachgebildet.

Aus einer Handschrift des Apiarium oder Bonum universale des Thomas Cantimpratensis teilt Colvener[5]) in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe (S. 542) mit: Ein Schüler singt: »Erubescat Judaeus infelix«; die Juden töten ihn und verstecken die Leiche unter dem Steine eines Grabes. Die

---

XIII. Jahrhunderts. Quedlinburg u. Leipzig 1840. Seite 129—134 und in: Karl Müllenhoff: Altdeutsche Sprachproben. 4. Aufl. besorgt von Max Roediger. Berlin 1885. Seite 104—108.

[1]) Adgar 5. Seite 18—27. Gautier de Coincy a. a. O. Sp. 283—286.

[2]) Marienlegenden. Dichtungen des 13. Jahrhunderts mit erl. Sach- u. Worterklärungen von Franz Pfeiffer. N. Ausg. Wien 1863. Seite 237—260. [1. Ausg. Stuttg. 1846].

[3]) Mussafia a. a. O. III. Seite 25.

[4]) H. Günter: Legenden-Studien. Köln 1906. Seite 138 ff.

[5]) Duaci 1597. Mussafia a. a. O. II. S. 63. Eine andere Version: Ebenda III. Seite 11.

verzweifelte Mutter ruft nach ihm. Da fängt der Knabe an, »Erubescat Judaeus« zu singen. Man gräbt ihn aus und findet ihn unversehrt. Ganz ähnlich ist die Legende von dem Knaben, der das Responsorium »Gaude Maria« zu singen pflegte. Ein Jude tötet ihn und begräbt ihn in seinem Hause; die Mutter kommt auf der Suche nach ihrem Sohne vor das Haus des Juden und hört ihn »Gaude Maria« singen; der Jude leugnet etwas zu wissen; man gräbt nach und findet den Knaben lebend im Grabe.

Bei Gautier de Coincy findet man den Knaben, dem der Jude mit einem Knüttel den Schädel zermalmt hat, gesund und frisch wie eine Kirsche in einem Graben, in dem er sein »Gaude Maria« singt. Eine schöne Dame, so berichtet er, habe ihn aus dem Schlafe geweckt und ihn ob seiner Faulheit getadelt. Er solle nur sein »Gaude Maria« singen. Es folgt ein großes Freudenfest in der Stadt und viele Juden bekehren sich[1]). Das Gedicht ist sehr eindrucksvoll.

Von keiner grundsätzlichen Bedeutung ist eine andere Legende.

Ein Kleriker will die Liebe einer Jüdin erlangen.

Quidam clericus maligne
succensus amoris igne
Judeam coepit rogare,
ut eum vellet amare.

Eine Marienstatue wird von ihm ihres goldenen Schmuckes beraubt. Durch den Mund eines Knaben erfährt man, wer der Missetäter ist, und wo er sich versteckt hält[2]).

Gelegentlich ergreift das Marienbild das Wort gegen den Juden der von seinem Schuldner zum zweiten Male

---

[1]) Gautier de Coincy a. a. O. Sp. 555—572.
[2]) Mussafia a. a. O. I, S. 87.

Bezahlung verlangt[1]). Die Erzählung kehrt mit vielen Variationen regelmäßig wieder.

Ein Erzdechant von Lüttich kommt nach Konstantinopel und wohnt einem Freudenfeste bei. Er fragt nach der Ursache und vernimmt folgende Geschichte: Ein Christ entlehnte Geld von einem Juden, und in der Marienkirche stellt er das Jesuskind, welches in Marias Armen liegt, als Bürgen. Am Zahlungstage vertraute er dem Meere die Kiste mit der entlehnten Summe an. In einer Nacht kommt die Kiste nach Konstantinopel; der Jude findet sie und nimmt sie nach Hause. Trotzdem fordert er das Geld von dem heimgekehrten Christen. Sie treten vor das Jesusbild, und aus ihm ertönt eine Stimme, welche die geschehene Zahlung bestätigt[2]). In einer anderen Version[3]) kehrt der Christ am Zahlungstage zurück. Der Jude hält sich ausdrücklich versteckt, um am folgenden Tage das Recht zu haben, das Bild Marias zu zerstören. Der Christ legt das Geld vor dem Bilde nieder. Am Morgen Wortwechsel zwischen den beiden. Da spricht das Bild.

Bei Adgar ist es der hochgeachtete Kaufmann Tierri in Konstantinopel, der durch Not gezwungen beim Juden Abraham Geld gegen ein sicheres Pfand leiht. Tierri, der nichts mehr besitzt, stellt in seiner Not ein in der Sophienkirche befindliches Marienbild, an dem sein ganzes Herz gehangen, als Bürgen, erhält das Geld und verspricht, es binnen Jahresfrist zurückzuerstatten. In Alexandria wieder vermögend geworden, reist er zurück, bemerkt aber, daß ein ausgebrochener Sturm es unmöglich macht, rechtzeitig zur Stelle zu sein. So packt er vertrauensvoll Schuld und Zinsen in eine Kiste, adressiert sie an Abraham und

---

[1]) Otto Weinreich a. a. O. Seite 93. Der angezogene Bericht nach Hermanni Corneri Chronicon, hrsg. v. Eccard. (Corpus histor. med. aevi. Bd. II, 1723) Seite 508.

[2]) Mussafia a. a. O. S. 942.

[3]) Ebenda I. S. 991/992.

wirft sie ins Meer. Sie treibt ans Ufer und kommt dort tatsächlich rechtzeitig in Abrahams Hände, der das Geld an sich nimmt, aber niemandem davon Mitteilung macht. Als nun Tierri ankommt, verlangt Abraham von ihm das Geld. Tierri ist sehr erstaunt, daß die Schuld nicht eingegangen sein soll, und ist bereit, nochmals zu zahlen, wenn der Jude vor jenem Marienbild in der Sophienkirche schwören will, daß er nichts erhalten habe. Kaum hat der Jude geschworen, als das Marienbild laut und vernehmlich ruft:

»Abraham! Abraham! Tu i menz!
L'escrin od l'argent e od l'or
As tu muscie en tun tresor,
Si que ta femme ne set mot!
Veirement as erre cume sot!«

Unter großem Freudengeschrei der versammelten Menge schleicht der Jude beschämt von dannen und wird seither ein Wohltäter der Armen[1]).

Einmal liegt die Sache freilich auch so, daß der Jude Recht bekommt. Ein Christ entlehnt Geld von einem Juden und stellt ein Marienbild als Bürgen. Zur Verfallszeit leugnet der Christ die Schuld. Der Jude verklagt ihn beim Papst. Doch soll er, da keine Zeugen da sind, abgewiesen werden. Da ruft er Maria als Zeugen an, und das Bild bestätigt seine Angaben[2]). Im allgemeinen freilich ergreifen die Bilder nicht die Partei der Juden, — das ist eine ganz vereinzelte Ausnahme — sondern die ihrer Gegner und Widersacher.

Mit Recht weist Günter darauf hin, daß diese Legende, natürlich in entsprechend anderer Gestalt auf den Talmud zurückgeht, wo (Nedarim 50a) von Rabbi Akiba folgende Geschichte erzählt wird: Als die Weisen ein Lehrhaus bauen wollten, schickten sie den Rabbi Akiba zu einer

[1]) Mussafia a. a. O. II, S. 88 nach einer Sammlung des 12. Jahrhunderts.

[2]) Joma 38a.

Dame, um Geld von ihr zu leihen, wozu sie bereit war, aber Bürgen verlangte, und zwar Gott und das Meer. Als die Zeit der Rückzahlung gekommen war und Rabbi Akiba krank daniederlag, ging die Dame ans Ufer und betete: »Herr der Welt, dir ist bekannt, daß ich dir und diesem Meere mein Geld anvertraut habe.« Da senkte der Heilige, gelobt sei er, Irrsinn in das Herz der Kaisertochter, daß sie in das Schatzhaus ging, Gold und Edelsteine nahm und ins Meer warf. Dieses spülte sie an die Tür des Hauses der Matrone, und diese nahm sie in Empfang. Nach einiger Zeit aber brachte auch Rabbi Akiba das Geld und sprach: »Sei nicht böse, daß ich das Geld nicht zu der Zeit, die wir festgesetzt hatten, brachte. Ich war krank.« Aber die Matrone sprach: »Es ist dein! denn mein Geld ist zur rechten Zeit in meine Hand gekommen.« Und sie erzählte, was geschehen war. Dasselbe Motiv liegt der Legende vom Nikanortor zugrunde. Nikanor, ein Jude in Ägypten, hat das Gelübde getan, zwei schöne Kupfertore für den Vorhof des Tempels zu Jerusalem zu spenden. Sein erspartes Vermögen verwendet er dafür. Er schifft sich mit ihnen ein, aber bei einem Sturme werfen die Seeleute, um sich zu retten, eines der Tore in die See. Als sie auch das zweite hineinwerfen wollen, klammert sich Nikanor verzweiflungsvoll daran fest, und will sich mit ihm ins Meer werfen lassen. Die See beruhigt sich allmählich, und Nikanor gelangt mit seinem kupfernen Tore an den Strand von Akko, wo er zu seinem Erstaunen das erste Tor schon vorfindet. Manche erzählen, ein Tier habe es verschlungen und ans Land gespien. Als man in späteren Zeiten alle Tore des Tempels durch goldene ersetzte, ließ man doch die Kupfertore Nikanors immer unberührt, weil mit diesen Wunder geschahen. Manche sagen, weil sie aus poliertem Kupfer waren (Joma 38a).

Eine Reihe kleinerer Legenden zeigt, wie Maria mehr noch als andere Heilige sich ihrer Schützlinge gegen die Juden annimmt, und wie überhaupt der Marienkultus in

einer gewissen Gegensätzlichkeit gegen die Juden beharrt. Einer, dem die Hände abgehauen wurden, weil er einen Maria fluchenden Juden totgeschlagen hatte, betet zu Maria am Verkündigungstage. Er erlangt seine Hände wieder[1]). Johannes Herolt (15. Jahrh.) variiert dies in seinem Promptuarium exemplorum: Ein einäugiger Ritter schlägt einen Juden, der seiner spottet, weil er vor Maria kniet. Verklagt, fleht er um Hilfe Maria an, die ihm das fehlende Auge wieder gibt. Als er vor dem Richter steht, sagt der Jude: »Das ist nicht jener, der mich schlug«. Zur Erinnerung an das Wunder bekommen die Juden jedes Jahr an demselben Tage eine Ohrfeige[2]).

Das zu Rom angeblich von der Tochter des Konsuls Symmachus Galla in ihrem in eine Kirche verwandelten Palast gestiftete Muttergottesbild ist wundertätig und hat diese Wunderkraft ebenfalls den Juden gegenüber bewiesen[3]). Als Hadrian VI. nach dem Beispiele Leos X. mit allen Kardinälen barfuß das Bild in feierlicher Prozession durch die Stadt trug, wandte ein vorübergehender Hebräer das Antlitz ab. Er konnte aber bis zu seinem Lebensende den Kopf nicht wieder zurückwenden. Eine Jüdin schloß die Augen und konnte sie nie wieder öffnen. Sie blieb blind bis zu ihrem Tode.

Daß die Juden trotz der sichtbaren Wunder ungläubig bleiben, ist eine immer wiederkehrende Vorstellung: Zu Stephan, dem Hüter der Peterskirche zu London, kommt eine Frau mit einem blinden Knaben; Maria habe ihr bedeutet, dem Stephan aufzutragen, die Füße der Bilder Marias und des Christkindes zu waschen und mit dem Wasser die Augen des Knaben zu benetzen. Ein Jude, der das Wunder mit ansieht und sich trotzdem nicht über-

[1]) Johannes Gobii: Scala Coeli. Mussafia a. a. O. III. S. 42.

[2]) Mussafia a. a. O. III. S. 52/53. Der Schluß erinnert an die Erzählung von Toulouse.

[3]) Gumppenberg a. a. O. S. 476, 477.

zeugen läßt, stirbt[1]). Zuweilen, freilich sehr selten, wird der Jude aber doch einmal durch das Wunder überzeugt. Ein Ritter in Narbonne erzeugt mit einer Jüdin drei Kinder; als sie zum vierten Male von Geburtswehen befallen wird, schwebt sie in Lebensgefahr. Eine Stimme vom Himmel fordert sie auf, Maria anzurufen. Sie tut es und ist gerettet. Später wird sie Christin[2]). Wunderbare Krankenheilungen gehören ebenso zu dem Marienglauben wie überhaupt zu den altchristlichen Märtyrererzählungen. Hier spielt die Bekehrung der Jüdin durch das Wunder die Hauptrolle.

Mehr Wert als auf den Übertritt einer unwissenden Frau legt natürlich die Kirche auf die Überzeugung und Gewinnung von jüdisch gelehrten Männern, weil diese noch mehr die Wahrheit der siegenden Religion erweist. In einem Nachbarsörtchen von Rom, es heißt Mollarium, kam eines Tages Thomas von Aquino zum Kardinal Richard in geistlichem Disput über Jesu Messianität mit zwei hartnäckigen gelehrten Rabbinern. Trotz seiner Überlegenheit — sie vermögen nichts mehr zu erwidern — gehen sie unbekehrt fort. Aber Thomas betet zur Jungfrau, und diese erleuchtet ihren Sinn, so daß sie die Taufe begehren und getauft werden[3]). Es bedarf also ebenfalls eines Wunders Marias, um diese wertvolle Bekehrung durchzusetzen.

Als um das Jahr 640 ein reicher Jude in der Lombardei reiste, wurde er von Räubern überfallen, die ihn ausplündern wollten, ihn mißhandelten, blutig schlugen, in Ketten warfen und in ein Verließ stürzten. Dort erwartete er in seinem tiefen Schmerz sein nahes Ende und betete zur heiligen Jungfrau, die die Christen in ihren Nöten anrufen. Drei Tage lang wiederholte er unaufhörlich das Gebet, dann schlief er ein und erblickte im Traum eine

[1]) Mussafia a. a. O. I. S. 959.

[2]) Ebenda. I. S. 979/980.

[3]) Bourassé: Summa aurea. T. 12. Sp. 939 nach Vita S. Thomae Aquin. mense Martio.

Dame von bemerkenswerter Schönheit mit zwei jungen Begleiterinnen, von denen die eine seine Fesseln sprengte. Bei seinem Erwachen findet er diese in der Tat zerbrochen. Die heilige Jungfrau erscheint ihm von neuem und spricht ihm Trost zu. Am andern Morgen ist der Jude frei geworden, begibt sich zur Nachbarstadt, empfängt dort die Taufe und bleibt fortan seinen Gelübden treu[1]).

Eine jüdische Frau zu Segovia, die im Herzen dem Christenglauben und der heiligen Jungfrau zugetan war, kam bei ihrem Mann in den Verdacht des Ehebruchs und wurde vom jüdischen Gericht zur Steinigung verurteilt, indem sie sich selbst kopfüber von einem steilen Felsen herabstürzen sollte. Sie tut es unter Anrufung der Jungfrau Maria. Diese trägt sie ganz sanft herab und bettet sie vor aller Augen auf weichem Rasen. Die herbeigeeilten Christen führen sie auf wohlbekannten Pfaden aus dem Tale heraus und taufen sie auf den Namen Maria de Saltu. Sie wurde Hüterin der Marienkirche und 1235 in dieser begraben.

Ein auf der Reise von London nach Wintonia von Räubern geplünderter und in Fesseln geworfener Jude wird in der dritten Nacht von Maria befreit, die ihn auf einen hohen Fels führt und ihm dort die Hölle zeigt. Von dort führt sie ihn auf einen Hügel und zeigt ihm das Paradies. Der Jude läßt sich taufen[2]). In Curdinges in England ist eine neugetaufte Jüdin bei dem Wunder gegenwärtig, als ein deutscher Edelmann einer ihm früher verkündeten Verheißung gemäß in der Marienkirche von seiner Lähmung geheilt wird[3]).

---

[1]) Rohault de Fleury: La Sainte Vierge. Études archéologiques et iconographiques. Paris: Poussielgue 1878. T. 1. S. 316.

[2]) Vincentius Bellovacensis: Speculum historiale. Cap. 111 Mussafia a. a. O., II, S. 54, Variation zum Juden in der Lombardei, siehe oben S. 276.

[3]) Venerabilis Agnetis Blannbekin . . . vita . . . auct. anonymo . . . Acc. Pothonis . . . liber de miraculis S. Dei genetricis Mariae . . . ed. Bernardus Pez. Viennae 1731.

Aus dem Jahre 930 erzählt Bourassé nach Genonius die wunderbare Bekehrung von Juden aus Spanien, eine Begebenheit, die Bourassé nach Sevilla verlegt. Eine jüdische Frau sieht in Kindesnöten den ganz sicheren Tod vor Augen. Sie ruft auf Rat ihrer christlichen Nachbarinnen Maria um Hilfe an und gebiert, nachdem sie für sich und den Sprößling die Taufe gelobt, einen Jungen. Beim ersten Ausgang löst sie das Gelübde ein. Der Mann kommt von der Reise zurück, erfährt, was geschehen, tötet den Knaben mit dem Schwerte und würde auch die Frau erschlagen haben, wenn ihn nicht zu Hilfe eilende Christen in die Flucht geschlagen hätten. Nirgends findet er eine Zuflucht als nur in der offenen Marienkirche, wo er tiefe Reue empfindet und die Jungfräulichkeit Mariae sowie die Messianität ihres Sohnes bekennt. In den Händen der Häscher verlangt er vor Vollziehung der Todesstrafe getauft zu werden. Während dies im Gefängnis geschieht, findet die Mutter das erschlagene Kind wieder lebendig und eilt mit ihm zum Gefängnis, ihren Christ gewordenen Gemahl zu befreien, »quid enim judices possent in reum, quem Deipara absolvisset tanto miraculo«. Die Familie blieb fest im Glauben, und der Vater hat vieles gegen den Unglauben der Hebräer geschrieben. Das Marienbild, das ihm den Schutz verliehen und das Wunder getan hatte, wurde noch mehr der Mittelpunkt der Verehrung: »cur enim dubitarent Christiani ibi quaerere gratiam, ubi invenit Judaeus[1])?«

Unter Papst Bonifatius erhoben die Juden Streit, daß Maria nicht Jungfrau geblieben, sondern Josephs wirkliche Gattin geworden und Jesus Josephs Sohn sei. Ein Blindgeborener, der die Heilige Schrift auswendig gelernt hatte, bewies gegen die Juden für die Christen, daß Gott über

[1]) J. J. Bourassé: Summa aurea de laudibus virginis Mariae T. 12, 1862. Sp. 242. Bourassé erzählt ohne Ortsangabe nach Caesarius dieselbe Geschichte noch einmal auf Sp. 936, ohne die Identität zu beachten.

der Natur stehe, und als ihn die Juden wie die Rüden das Wild anbellten, daß Gott und die Jungfrau ihn blind ließen, antwortete er, in dreien Tagen werde Gott ihm das Augenlicht verleihen. Als die Juden das hören, machen sie sich anheischig, sich taufen zu lassen, wenn das geschieht. Das Gelübde wird urkundlich aufgenommen. Am Lichtmeßtage singt der Blinde ein zwei Tage vorher von ihm verfaßtes Responsorium, in dem er vivaciter Judaeorum errorem confutavit, und erhält sofort das Augenlicht. Fünfhundert Juden ließen sich taufen, die andern, die sich weigerten, ihre Zusage einzulösen, mußten aus Rom fliehen. Jenes Responsorium wurde seitdem auf Anordnung des Papstes zu Lichtmeß gesungen[1]).

Eine ganz besonders beliebte Legende, die in Predigten und Gedichten, in Prosa und dramatischer Darstellung immer wiederkehrt, ist jene mittelalterliche Geschichte von Theophilus, die in vielfältiger Beziehung die Faustlegende vorgebildet und beeinflußt hat. Ein sittenreiner und gottesfürchtiger Mann, namens Theophilus, seinem Amte nach Vicedominus oder Oikonomos ist der Held der geistlichen Dichtung. Ihre orientalische Herkunft erkennt man unschwer aus dem Umstande, daß sie in abendländischen Wiedergaben, so bei Adgar, ebenso wie in der ältesten Darstellung bei Eutychianus[2]) in Adana in Cilicien lokalisiert ist. Dagegen gibt Hroswitha von Gandersheim, die sich diesen interessanten Stoff nicht hat entgehen lassen, keine Ortsangabe[3]). Im allgemeinen ist der Verlauf der Legende im kurzen ungefähr der folgende: Der Vicedominus Theo-

[1]) Karl Goedeke: Deutsche Dichtung im Mittelalter. Hanover 1854. S. 133. Mussafia a. a. O. I. 946. V. 10. Bourassé: Summa aurea. T. 12 Sp. 928—930 nach Thomas von Cantorbury App. Vgl. die entsprechende Erzählung bei Gregor v. Tours.

[2]) Aemil. Frid. Sommer: De Theophili cum diabolo foedere. Halle, Phil. Diss. v. 1844. S. 4 ff. Gautier de Coincy a. a. O. Sp. 25 ff. Später wird aus Cilicien das nähere Sizilien.

[3]) Patrologia latina, ed. Migne, CXXXVII, 1101—1110.

philus ist ein hervorragender Mann, dessen Gelehrsamkeit und Bescheidenheit mit seinen andern Tugenden wetteifern. Als ihm das größte Unrecht geschieht und er auf keine Weise zu seinem guten Recht gelangen kann, da läßt er sich durch sein verblendetes Herz zum falschen Wege verleiten, zu einem Juden zu gehen.

Quemdam perversum petiit festinus Hebraeum,
Qui magica plures decepit fraude fideles.

Der führt ihn nächtlicherweile zum König der Teufel.

Theophilus' übergroße Bescheidenheit und Gottesfurcht, die ihn veranlaßt hat, die auf ihn gefallene Bischofswahl abzulehnen, war vom Teufel als Fallstrick benutzt worden, um ihn durch einen Juden zum Abfall verleiten lassen. Natürlich ist es jener Jude, von dem Adgar sagt:

»En icele meimes cite
Mist uns Hebreus, un forsene,
Vn Deu enemi, un chaitif,
Vn felun, un diable uif.
En Diable esteit uenimus,
De l'art al Diable engignus.
Mult Crestiens aueit cunquis
E par sun engin a mul mis,«

der ihn beim Satan einführt, den weltlichen Beistand des Teufels gegen einen Pakt einhandelt, wonach Theophilus seine Seele diesem überantwortet und Maria und Jesus abschwört. Das Vertragsinstrument wird von Theophilus unterschrieben, und alsbald wird der inzwischen eingesetzte Bischof vom Metropolitan ab- und Theophilus an seiner statt eingesetzt, der nun aber zu aller Entsetzen sein Amt gewalttätig ausübt und in Reichtum und Pracht lebt, dabei aber den Verkehr mit jenem schauderhaften jüdischen Teufelsmakler fortsetzt. Schließlich aber empfindet Theophilus Reue über seinen schändlichen Wandel, und bittet unter Fasten und Beten die heilige Jungfrau um Fürsprache bei ihrem Sohne. Diese läßt sich erweichen,

erwirkt ihm Gnade und gibt ihm sogar den dem Teufel abgejagten Pakt zurück. Theophilus vermacht alle seine Habe den Armen und stirbt endlich fromm eines gottseligen Todes[1]).

Goedeke[2]) druckt diese Legende von Theophilus in deutscher Überlieferung ab:

»Nu was ouch in der stat ein jude
der in den swarzen buchen
die liste kunde ersuchen
daz er mit tuveln umme gie.
Thêophilus dô gar verlie
sîn herze ûf disse juden rât.
— — — — — — — — — — —
und dô sprach jener drâte
'jâ ich, jâ! sprich waz du wilt:
nûn herze nichtes nicht bevilt
ezenvolge dir vil gar.'
als des der jude wart gewar,
dô sprach er 'sô wil ich dir sagen,
die wârheit und der nicht verdagen,
wie du kumst in die werdigkeit
gotes und der kristenheit
solt du dich verzîen
und dar zu Marîen.«

Nach dieser Verleugnung Gottes, des Christenglaubens und Marias will er ihm die frühere Herrschaft wieder verschaffen und mit des Teufels Hilfe sogar mehr. Als er um seines Amtes willen, sich auch dazu bereit erklärt,

dô rief der jude sâ zuhant
einen tûvel, der quam
und sich der sache an nam,
die hie beteidinget was.

---

[1]) Adgar, 17. S. 79—115.

[2]) Karl Goedeke: Deutsche Dichtung im Mittelalter. Hanover 1854. S. 142 ff.

der jude im dô vorlas
dise leitlîchen wort
'wilt du' sprach er 'treten vort
an dîner sache?' 'ja' sprach er.
'sô ist des tûvels beger
daz du dich solt verzîen
gotes und Marîen
und krîstenlîches lebenes
ist daz du dich verebenes
und disen drin widerseist
sô wil haben dirre geist
von dir ein hantveste
die dich zu im beste'.

Man sieht, auch hier hat der Jude sofort ein Teufelchen zur Hand[1]), das zu dem Pakt, der urkundlich festgelegt wird, bereit ist. Der Jude versieht das Amt des Maklers bei dem wunderlichen Rechtsgeschäft. Diese wundersame Geschichte von Theophilus wird vom 10. bis 16. Jahrhundert immer und immer wieder erzählt, gedichtet, gemalt, geschnitzt und auf Volksbühnen vorgeführt. Der gelehrte Jesuit Beissel erklärt den Kern und tieferen Gehalt dieser und der anderen wichtigen im Mittelalter beliebten Marienlegenden auch heute noch für »dogmatisch und moralisch unverfänglich«[2]). Es ist also um so weniger zu verwundern, wenn man im Mittelalter, das ja wissenschaftlich noch unkritischer war, als die neueste Zeit, auch die kleinsten Einzelheiten für dogmatische Vorschriften und moralische Unverfänglichkeiten ansah und ohne weiteres, ebenso wie noch heute in weiten mitteleuropäischen Volkskreisen, die Juden ohne weiteres als Teufelsbündler ansah und als solche behandelte.

---

[1]) S. oben S. 260.

[2]) St. Beissel: Die Verehrung U. L. Frau . . . 1896. S. 141/142.

In der niederdeutschen Version[1]) geht Theophilus auf Rat eines Gauklers zu den Juden, die die Namen Musin, Isaac, Judike, Bonenfant und Samuel führen. Er will für Geld Jude werden, aber die Juden haben zu dem Handel kein Vertrauen. Da will er des Teufels werden, und Samuel gibt ihm an, wo und wie er diesen finden kann. Er bedankt sich bei ihm:

Du jode, du rẹst my als ein broder,
Dat mote dy gelden godes moder!
Kôm ik weder, so wil ik al wisse
Dy jo brengen eine kermisse.

Übrigens lautet die Antwort der Juden auf des Theophilus Begrüßung

»Gy, joden, got geve ju goden dach!«

folgendermaßen:

»De katte byt ju dat hovet af,«

und ist ebenso interessant, wie der Wunsch des Theophilus, die Mutter Gottes solle ihm den brüderlichen Rat vergelten, in dem er ihm den Weg zur Teufelsbehausung in Ovelgünne angibt.

Von besonderem Interesse sind jene Legenden, in denen von der Beschimpfung, Verletzung und Verwundung der Marienbilder durch Juden berichtet wird, ein Motiv, das in verschiedenen Gestalten wiederkehrt, aber doch immer die gleiche Herkunft verrät. Sie haben im allgemeinen denselben Charakter wie die gleichen Angriffe auf Marien- und Heiligenbilder von seiten der Arianer, Ikonoklasten und anderen Häretiker der christlichen Gemeinschaft. Aber wenn die Bilderfeindschaft dieser auf die Verführung durch Juden

[1]) Theophilus. Niederdeutsches Schauspiel. Aus einer Trierer Hs. des XV. Jahrh. mit Einl., Anm. u. Wörterbuch von Hoffmann von Fallersleben. Erster Druck. Hannover 1853. Theophilus: Mittelniederdeutsches Drama in drei Fassungen hrsg. v. Robert Petsch. Heidelberg 1908. (Germanische Bibliothek 2, 2.)

zurückgeführt wird, so ist es nur folgerichtig, daß vor allem von den Juden selbst diese Schandtaten erzählt werden.

Gumppenberg[1]) berichtet über ein wundertätiges Marienbild auf dem der Stadt Trient östlich vorgelagerten Berge. Die Anziehungskraft des Wunderbildes wurde bedeutend durch die ihm beigebrachten Wunden und Mißhandlungen erhöht, zu deren Beibringung es eines Juden bedurfte[2]). Der sonst so gläubige Gumppenberg, dem alle Wunden und Wundertaten, vor allem auch alle Schändlichkeiten der Juden[3]) Wirklichkeit haben, hat einigen Zweifel, daß ein Jude die vier Wunden der Maria über der Stirn, am Schleier, wo er den Hals bedeckt, über dem linken Auge und am Kinn, sowie eine dem Jesusknaben über dem linken Auge beigebracht hat. »Denn wenn sorgfältiger untersucht worden wäre, hätte man vielleicht einen christlichen Spieler entdeckt, besonders da kaum ein oder zwei Juden und zwar seit langer Zeit in Trient gesehen wären«. Man half sich damit, daß man annahm, daß ein böser Geist, den Juden, »dessen es notwendigerweise bedurfte«, aus dem benachbarten Pergernschen Lande herbeiführte, der dann mit einem Dolche die Verwundungen der jungfräulichen Mutter und ihrem Kinde beibrachte. Der deutsche Maler Christophorus Cestarius hat das Bild mit neuen Farben gestrichen, und Gumppenberg läßt es dahingestellt, ob er die Wunden nicht mit Farben übermalt habe, oder ob sie da nicht haften wollten. Aber der Volksmund läßt sie bei zweimaligem Streichen die Farben abstoßen. Das habe des Malers eigener Sohn eidlich bestätigt.

[1]) St. Beissel a. a. O. S. 422—424.

[2]) et ad has inferendas opus erat Hebraeo (si suspicioni credamus).

[3]) Gumppenberg a. a. O. im Index »Omnis judaeus est omnium scelerum reus.«

(Fortsetzung folgt.)

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von Louis Ginzberg.

(Fortsetzung.)

8, 2: אשר לא יחזיקו באלה. Der Paralleltext B hat באלה החקים, was höchstens beweist, daß schon B. באלה vor sich hatte, aber nicht, daß החקים zum ursprünglichen Texte gehört. Ich vermute daher, daß באלה eine Abkürzung von באלות הברית — Deut. 29, 20 — ist; »so wird es all denjenigen ergehen, welche das Bündnis eingingen, aber nicht festhielten an dem Schwure des Bündnisses«, gibt einen viel prägnanteren Sinn als das matte באלה החקים, von dem übrigens kurz vorher gar keine Rede war, als daß man ohne weiteres mit באלה auf dasselbe hinweisen könnte.

8, 4: יחלו למרפא וידקמום כל מורדים. Der Text bedarf keiner Emendation, nur darf man nicht übersehen, daß in וידקמום zwei Lesearten vorliegen, nämlich die plene וידקום und die defektive וידקם; »und sie — die Fürsten Judahs — hofften auf Heilung[1]) aber sie wurden zermalmt von all den Rebellen«. Die historischen Vorgänge, auf die hier angespielt wird, sind die Leiden der Juden unter Demetrius und den anderen Prätendenten auf den Thron des Antiochus Epiphanes. Das Treiben des Alkimos und der Tod des Juda Makkabi fallen in die Zeit des Prätendenten Demetrius und seiner Heerführer, von denen mit Recht gesagt werden kann, daß sie die Fürsten Judas zermalmten. Der Paralleltext B hat nichts, das diesem Passus entspricht, was ein weiterer Beweis für die Jugend dieses Textes ist, dessen Redaktor die Anspielungen auf historische Vorgänge nicht mehr verstand und sie deshalb wegließ.

[1]) Vgl. Jerem. 8, 15 und 14, 19 לעת מרפא . . . קוה, wo קוה auch auf מרפא sich bezieht.

8, 6: ויתעלמו איש וכו׳. Vgl. die Bemerkung zu 7, 1.

8, 8: ולא נזרו מעם. S. ergänzt nach B ומחטאתם, aber Zeile 15 hat auch B. סרו מדרך העם, wonach also ומחטאתם als eine erklärende Glosse sich erweist. Der Sinn dieses Satzes ist jedoch klar und bedarf dieses Zusatzes nicht; der Verfasser wirft den שרי יהודה, den Führern Judas, vor, daß sie nicht besser sind als das gewöhnliche Volk, indem sie, anstatt dieses zur Gottesfurcht und Beobachtung des Gesetzes zu leiten, dessen schlechtem Beispiele folgten und von Gott abtrünnig wurden.

8, 10: התנינים הם מלכי העמים וכו׳. Im Sifre — 323 — zu Deut. 32, 33 werden zwei Ansichten angeführt[1]): nach der einen, vertreten von R. Judah, bezieht sich dieser Vers auf die Israeliten die so handeln, als wären sie giftige Schlangen, und ihre Führer — ראש — wären so unbarmherzig wie die Natter; nach der anderen jedoch wird dies alles von den Heiden behauptet, und mit dieser von R. Nechemja vertretenen Ansicht stimmt unser Verfasser überein. Die Auffassung von ראש als Haupt im Sifre und in unserem Fragment ist natürlich nur eine haggadische Deutung.

8, 12: בוני החוץ ומחי התפל. Weiter unten Zeile 18, wie oben 4, 19 werden die Gegner nur בוני החוץ genannt, jedoch zeigt unsere Stelle, daß dies nur eine Kürzung der vollständigen Redensart ב׳ הח׳ ומחי התפל ist. Nicht, daß die Gegner eine Wand bauen, wird ihnen vorgeworfen, sondern daß sie ihre Wand nur mit Tünche überziehen, so daß dieselbe keinen Bestand haben kann, und auch im Ezekiel 13, 10—15 wird den falschen Propheten vorgeworfen, daß sie מחי תפל aber nicht, daß sie בוני חוץ sind. Es liegt daher kein Grund vor, in בוני החוץ irgend welche Anspielung auf die Phari-

[1]) Diese Meinungsverschiedenheit bezieht sich auf die Auffassung von Vers 32, weswegen der Sifre R. Nechemjas Worte nicht dann auch zum folgenden Vers wiederholt; im Midrasch Tannaim 200 ist der Derasch zu 33 an die unrichtige Stelle geraten, derselbe ist nämlich die Fortsetzung zu R. Judahs Worten und nicht zu denen R. Nechemjas.

säer zu finden, deren Thätigkeit darin bestand, »einen Zaun um das Gesetz« zu errichten.

8, 13: אשר חרה אף וכו׳. Der Sinn dieses Satzes ist zweifelhaft, da אשר sowohl »so daß« als auch »weil« bedeuten kann, im ersten Falle »geriet Gott in Zorn gegen Israel wegen der falschen Lehren des »wirren Geistes,«[1]) im anderen Falle ließ Gott zu, daß diese falschen Lehrer ihre Lehren verbreiten, weil er gegen Israel erzürnt war; jedoch spricht die weitere Bemerkung unseres Verfassers ובשונאי את . . . חרה אפו — Zeile 18 — für die erste Auffassung.

8, 14: ואשר אמר משה. Der Text ist korrekt und bedarf keiner Emendationen; der Verfasser versucht den eventuellen Einwand gegen seine Behauptung, daß Gott Israel wegen seiner Sünden zürne, zu entkräften; der Einwand besteht in einem Hinweis auf Deut. 7, 8; 9, 5, wo Moses behauptet, daß Gott Israel nicht wegen seiner guten Taten beisteht, sondern des Schwures wegen, den er den Vätern gab, wonach also, unabhängig von Israels Verdiensten, Gott ihnen immer geneigt sein müßte. Die Antwort auf diesen Einwand ist וכן המשפט וכו׳; »diese — in der Schrift gegebene Verheißung — bezieht sich auf die zu Gott Rückkehrenden in Israel . . . denen das Bündnis der Väter gilt, während er die Erbauer der Wand haßt und ihnen zürnt und ebenso allen denjenigen, welche die Gesetze Gottes verachten«.

8, 16: לשבי ישראל סרו. Obwohl auch B. so liest, ist doch auch אשר vor סרו zu ergänzen. Was סרו מדרך העי׳ bedeutet, ist schon oben zu Zeile 8 bemerkt worden.

8, 17: אשר הועירו אחריו. B. zeigt, daß auch in seiner Vorlage אחריו stand; da aber העיד אחרי im Hebräischen un-

[1]) S. ist wohl im Rechte, wenn er diesen wirren Geist mit dem »Spötter« — 1, 14 — identifiziert, obwohl die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß derselbe so viel wie der falsche prophetische Geist bedeutet.

möglich ist, so darf man getrost behaupten, daß B. seine Quelle mißverstanden hat. Man lese הֶעֱרוּ[1]) »die sich ihm hingaben«. Im Rabbinischen wird ערה, eigentlich ausgießen im Sinne von »eng anschließen« gebraucht[2]) und הערו אחריו entspricht dem biblischen דבק אחריו — Jer. 42, 16 — und ist an dieser Stelle auch nichts anderes als eine Beschreibung der Hingabe der Väter an Gott zu erwarten; vgl. jedoch Ben Sira 4, 11 ותעיד לכל, wofür ich aber in meinen »Randglossen« z. St. ותעיר lese.

8, 20: הוא הדבר אשר א' ירמיה. Höchstwahrscheinlich wird hier auf die syrische Baruchapokalypse 84, 5 verwiesen, wo die Worte sich finden: Moses sagte auch einst, daß es — die Zerstreuung und andere Leiden — euch nicht treffen wird, und doch hat es euch getroffen; denn ihr hattet das Gesetz fahren lassen . . . Wenn ihr dem willfahrt, was euch gesagt worden ist, so werdet ihr von dem Allmächtigen all das empfangen, was für euch niedergelegt und aufbewahrt worden ist. Diese Worte Baruchs entsprechen genau der Ansicht unseres Verfassers, daß Israel nur dann auf Gottes Liebe rechnen kann, wenn sie das Gesetz beobachten, sonst hilft ihnen die Verheißung an die Väter nicht[3]). Es sei zugleich bemerkt, daß der Brief Baruchs an die $9^1/_2$ Stämme, in welchem das erwähnte Zitat sich findet, nur in losem Zusammenhang mit der eigentlichen Baruchapokolypse steht und höchstwahrscheinlich eine selbständige Schrift bildet, und da in der Schrift es Jeremias ist, der einen Brief an die Diaspora in Babylonien sandte — Jer. 29, 1 —, so liegt die

[1]) Bei der eigentümlichen Orthographie unseres Fragments — vgl. oben Abschnitt II — ist die Schreibart הֶיעֱירוּ — so wahrscheinlich in Ms., — für הֶעֱרוּ ganz gut möglich, so daß gar keine Emendation nötig ist.

[2]) Vgl. z. B. Joma 54a: כאיש המעורה בלויה שלו, wozu Aruch s. v. ער III richtig bemerkt שהמיעור הוא הדיבוק.

[3]) Unter den Tannaim herrscht darüber Meinungsverschiedenheit, ob die endgiltige Erlösung abhängig ist von der Buße Israels oder nicht, vgl. Sanhedr. 97b.

Vermutung nahe, daß dieser Brief ursprünglich Jeremias zugeschrieben wurde, und daher die Worte unseres Fragmentes: (1הוא הדבר אשר אמר ירמיה לברוך.

8, 20: ואלישע לנחזי נערו. Die Worte Elischas an Gehasi sind weiter nicht bekannt, aber es verdient darauf hingewiesen zu werden, daß nach der rabbinischen Legende[2]) Elischa vergebliche Versuche gemacht hat, seinen Schüler nach dessen Falle zur Rückkehr zu veranlassen. In einer Mahnung zur Buße passt der Passus, auf den hier verwiesen wird, sehr gut, nämlich, daß »Gottes Zorn gegen diejenigen gerichtet ist, die seine Gesetze verachten und den Gelüsten ihres Herzens folgen«, wie Gehasi, der aus Geldgier seinem Gotte abtrünnig wurde. Bemerkenswert ist auch, daß nach der rabbinischen Legende Damaskus[3]) der Ort von Gehasis sündhaftem Treiben war; und, falls wir es, wie es den Anschein hat, mit einer lokalen Legende zu tun haben, kann deren Bekanntschaft bei unserem Verfasser, der ein Damascener[4]) war, nicht befremden. Allerdings die Zusammenstellung Jeremias mit Baruch und Elischas mit Gehasi in unserem Fragmente scheint eher darauf zu deuten, daß Gehasi für unsern Verfasser kein Sünder war, sondern in gewissem Sinne der Nachfolger Elischas, wie Baruch der Jeremias war. Mit Rücksicht auf

[1]) Möglich ist auch, daß ursprünglich dieses Schreiben als ein Brief Jeremias an Baruch für die babylonische Diaspora galt, wodurch die Differenz zwischen unserem Fragment und der Baruchapokalypse sich einfach erklären läßt; daß Baruch in Babylonien lebte, wird von der rabbinischen Tradition behauptet, vgl. Megilla 16 b.

[2]) Jeruschalmi Sanh. X, 29 b, Babli das. 107 b; in der letztgenannten Quelle wird sogar Gehasis Antwort an Elischa gegeben, weswegen er seinen sündhaften Wandel nicht ändern wollte, und dies mag wenn auch indirekt, auf das von unserem Verfasser erwähnte Pseudepigraph zurückgehen.

[3]) Jeruschalmi und Babli a. a. O.

[4]) Ob er in Damaskus gelebt hat, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen, jedenfalls ist diese Stadt von solcher Bedeutung für ihn, daß er sicher ihre Geschichte usw. ihre Legende kannte.

die oben erwähnte Legende, die Gehasi nach Damaskus versetzt, wäre es garnicht auffällig, wenn er bei unserer Sekte zu der Stellung eines Heiligen[1]) avancierte, als derjenige, welcher zuerst in dem Orte das Wort Gottes verkündete, der später der Sitz der Sekte ward. Die Behauptung des Talmud — Sanh. 107b —, daß Gehasi durch seine Künste den von Jerobeam errichteten goldenen Kälbern den Anschein göttlicher Herkunft verlieh, ist vielleicht die Antwort des pharisäischen Judentums auf die Verherrlichung Gehasis seitens unserer Sekte. Gehasi, behaupten jene, ist nicht der Stifter der wahren Religion in Damaskus, sondern er ist ein zweiter Jerobeam, indem er durch seine Magie die von Jerobeam hervorgerufene Spaltung zwischen Jakob und Israel, zwischen den Anhängern des Tempels zu Jerusalem und denen des zu Beth-El, erweiterte.

9, 1: כל אדם אשר יחרם וכו׳. Die Auffassung, wonach in diesen Worten verboten wird, einen jüdischen Verbrecher von der heidnischen Obrigkeit hinrichten zu lassen, stößt auf sachliche und sprachliche Schwierigkeiten. Nicht allein muß man מאדם streichen, sondern בחוקי הגוים ist ein sehr unpassender Ausdruck. Es sollte על ידי שופטי גוים, oder, dem späteren Sprachgebrauch gemäß על ידי בית דין של גוים, aber nicht בחוקי הגוים heißen. Ferner ist nach dieser Auffassung der Nachsatz ואשר א׳ לא תקום וכו׳ kaum zu erklären, weil der Grund für das gegebene Verbot doch sicher ein ganz anderer ist[2]), als daß man keine Rache nehmen soll, da die Bestrafung eines Verbrechers nicht immer den Motiven der Rache entspringt. Bei dem sehr exklusiven Standpunkte

[1]) Die Ansicht mancher Gelehrten, daß Gehasi wie die andern in der Mischnah zu Sanh. genannten Namen für Jesus und seine Schüler ständen — vgl. החלוץ X, 32 bis 46 — ist meines Erachtens unhaltbar.

[2]) Vgl. die von S. angeführten Stellen, wozu noch Mechilta de R. Simon 117 לפניהם ולא לפני גוים; das Recht darf nur von den berufenen Autoritäten erteilt werden, und da sind die heidnischen Richter natürlich ausgeschlossen.

der Anhänger dieser Sekte wäre es auch höchst befremdlich, wenn sie, im Gegensatz zu den Rabbinen[1]), gestatten würden, Rechtsstreitigkeiten, die keine Todesstrafe für die Schuldigen involvieren, vor die heidnischen Gerichte zu bringen. Ich lese daher: כל אדם אשר יחרים מאדו בחוקי הגוים מיתהלך, »ein jeder, der seinen Besitz als Geweihtes erklärt für irgend jemanden, der wandelt gemäß den Gesetzen der Heiden«. Zur Erklärung dieses Satzes sei folgendes bemerkt: Jemand, dem seitens irgend einer Person eine Gefälligkeit versagt wurde, kann sich dadurch rächen, daß er seinen Besitz als »geweiht« חרם erklärt für diese Person, die unter keinen Umständen irgend welchen Nutzen haben darf von dem für sie als חרם erklärten Gegenstand[2]). Vor dieser unfreundlichen Behandlung eines Bekannten wird hier gewarnt und darauf hingewiesen, daß dies nicht jüdische Art sei; denn wenn auch jemand von seinem Nächsten unfreundlich behandelt worden ist, so gebietet uns die Schrift: »Nimm keine Rache und trage keinem Genossen deines Volkes etwas nach«. Interessant ist, daß in einem Midrasch — Jellinek B. h. M. III, 113 — zu diesem von unserm Verfasser zitierten Verse der Bibel bemerkt wird: ולא יהיה נוקם ונוטר שנאמר לא תקום ולא תטור וזה דרכן של ישראל הקדושים אבל הכותים[3]) האכזרים וערלי לב נוקמין ונוטרין ועברתם שמורה נצח. »Man darf nicht rachsüchtig sein oder Groll nachtragen, denn es heißt — Lev. 19, 18 — du sollst nicht Rache üben und Groll nachtragen. Dies ist die Gewohnheit der Israeliten die heilig[4]) sind, aber die Heiden, die unbarmherzig sind, und deren Herz unbeschnitten ist, nehmen Rache und tragen einem Groll nach, ihr Zorn

[1]) Die in der vorigen Note zitierten Quellen handeln von Zivilprozessen, vgl. auch Baba m. 83b.

[2]) Die übliche Form für נודר הנאה war הריני עליך חרם, vgl. Mischnah Ned. V, 4 und weiter unten die Bemerkung zu 16, 15.

[3]) Für הכותים ist sicher הגוים zu lesen.

[4]) Bie Bezeichnung קדושים heilig wird hier gebraucht, weil das biblische Gesetz, worauf hier verwiesen wird, zu den Heiligkeitsgesetzen — Lev. 19, 2 ff. — gehört.

bleibt ewiglich aufbewahrt«. Wir haben in diesen Worten eine genaue Parallele zu unserem Texte, wonach Rache und Groll als heidnische Eigenschaften bezeichnet sind. Was die sprachliche Seite der von mir vorgeschlagenen Leseart anbetrifft, sei folgendes bemerkt: מאד Vermögen, Besitz wird in unserem Fragmente einige Zeilen weiter unten — Zeile 11; 12, 10 — gebraucht, die Verschreibung מאדם für מאדו ist durch das vorhergehende אדם und das nachfolgende מאדם veranlaßt, während der Ausdruck בחוקי הג' מיתהלך dem biblischen לא תלכו בחקת הגוי — Lev. 20, 23 — nachgebildet ist. Ob der Nachsatz mit ואשר beginnt oder mit הוא, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; die zweite Annahme ist die wahrscheinlichere und man lese daher הוא אשר אמר »dies ist, wovon die Schrift sagt usw.« Zieht man jedoch הוא zum vorhergehenden מיתהלך, so tut man am besten, den mit ואשר beginnenden Satz als eine Einleitung zum Gesetze וכל איש מבאי הברית anzusehen; »und was anbetrifft das, was die Schrift sagt ... daher ein jeder von denen, die das Bündnis eingingen« usw.

9, 4: והביאו בחרון וכו'. Der Text ist korrekt und ist nicht in והכהו zu emendieren; der Sinn ist: wenn jemand im Zorn oder Ärger einen seiner Genossen einer Sünde bezichtigt, die jener im Geheimen begangen hat, so übertritt er das biblische Gebot: keine Rache zu üben. Das Objekt zu והביאו ist natürlich דבר, indem יביא ע' ר' דבר der vorhergehenden Zeile näher dadurch erklärt wird, daß die Anzeige והביאו aus Zorn geschah. Zum Verständnis dieser Vorschrift ist noch hinzuzufügen, daß die Aussage e i n e s Zeugen keine Giltigkeit vor dem Gesetze hat[1]), so daß die Aussage eines Einzelnen nur den Zweck verfolgen kann, das Ansehen einer Person herabzusetzen, was soviel wie eine Verleumdung ist. Dieselbe Vorschrift findet sich übrigens

[1]) Vgl. Deut. 19, 15 und weiter unten in unserem Fragmente, wo dieses Gesetz etwas modifiziert wird. Übrigens kann dies דבר etwas Häßliches bedeuten, ohne gerade ein Verbrechen zu sein.

auch im Talmud — Pes. 113 b — wo berichtet wird, daß R. Papa einen, der vor ihm erschienen war, um einen andern eines Verbrechens zu beschuldigen, geißeln ließ und als Begründung für die Geißelung folgendes angab: Es steht geschrieben — Deut. 19, 15 — nicht kann Ein Zeuge gegen jemanden zeugen, du aber tratst allein als Zeuge auf, mit der Absicht, jenem einen üblen Ruf zu bereiten!

9, 5: ונוטר הוא . . . נוקם הוא. Daß unser Verfasser die Worte Nahums — 1, 2 — nicht ganz wörtlich zitiert, indem er zwei Mal יהוה ausläßt, entspricht seinem Grundsatze, den Namen Gottes nie zu gebrauchen. Nicht einmal in einem Schwure hält er — wie aus 15, 1 hervorgeht — die Anwendung des göttlichen Namens als zulässig. Gewöhnlich gebraucht er אל für יהוה, während an dieser Stelle הוא als Äquivalent für das Tetragrammaton erscheint. Lehrreich für diese Verwendung von הוא ist die Behauptung der Mischnah Sukkah IV, 5, daß in der Tempelliturgie manchmal für יהוה die Umschreibung הוא gebraucht wurde[1]) Die haggadische Deutung von Nahum 1, 2 hat ihre Parallele im Neuen Testament, Römer 12, 19, wo vor Rachsucht gewarnt wird, denn »die Rache ist mein«, sprach Gott und muß daher ihm überlassen werden. Der Verfasser unseres Fragments zitiert jedoch die Nahumstelle und nicht, wie Paulus, Deut. 32, 35, weil die Worte des Propheten eine zwiefache Lehre enthalten. Die Rache steht nur Gott zu, und dieser gebraucht sie nur gegen seine Feinde und die, die ihn hassen, daher darf niemand sich vom Rachegefühle leiten lassen, geschweige gar in seinen Handlungen mit seinen Glaubensgenossen, den Juden, den Freunden Gottes.

[1]) Geiger, Nachgelassene Schriften V, 102 und קבוצת מאמרים, ed. Poznanski 101, behauptet, daß in dieser Mischnah אֲנִיהוּ zu lesen ist anstatt אני והו, jedoch zeigt der Gebrauch von הוא als כנוי für יהוה in diesem Fragment, daß kein Grund vorliegt, den Text der Mischnah zu emendieren. Vgl. meine Bemerkungen zu קב' מא' a. a. O und zu Seite 143. Chajes, Markus-Studien, S. 61—62 verweist auf LXX, Prov. 24, 7, die פיהו mit στόματος κυρίου widergeben.

Übrigens sei hier noch bemerkt, daß der Samaritaner und die Septuaginta Deut. a. a. O. ליום für לי lesen, und daß, falls unser Verfasser dieselbe Lesart hatte, er unmöglich auf diese Stelle hinweisen konnte zur Bekräftigung seiner Lehre, daß nur Gott die Rache zusteht.

9, 6: החריש מיום ליום. Vgl. oben zu 7, 2.

9, 6: ברבר מות. In der rabbinischen Phraseologie würde man dafür sagen חייב מיתה, falls die Schwere einer Sünde hervorgehoben werden sollte. Seine Behauptung begründet dann unser Verfasser damit, daß der Sünder gegen das Wort Gottes handelt, wenn er seinem Nächsten für längere Zeit Groll nachträgt. Vgl. auch die Bemerkung zu 16, 9.

9, 8: על השבועה. Wie 10, 14 und wohl auch 6, 19 — vgl. Bemerkung z. St. — so haben wir an dieser Stelle eine Überschrift, die den Inhalt der folgenden Gesetze angibt. Ob sie vom Verfasser selbst herrührt, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen.

9, 10—11: וכל . . . מטאד המחנה. Die Emendation מִעֵר für מאד ist unhaltbar, denn erstens kann מועד nicht für אהל מועד stehen, und zweitens ist die Bedeutung von א' מ' in der Schrift eine so feststehende, daß an eine andere als an diese biblische Bedeutung bei unserem Verfasser nicht zu denken wäre. Auch wird niemand behaupten wollen, daß hier von einem Diebstahl im Heiligtum die Rede sei[1]). Es bedarf aber auch gar keiner Emendation, denn der Sinn dieser Vorschrift ist ganz klar. »Wenn jemand etwas verloren hat und er nicht weiß, wer ihn — den verlorenen Gegenstand — vom Besitze des Lagers gestohlen hat, der beschwöre das Lager, in dem der Dieb sich befindet usw.« Die Bedeutung Besitz für מאד ist biblisch wie rabbinisch und findet sich übrigens in diesem Fragmente auch sonst, während המחנה wohl infolge eines Homoioteleuton einmal ausgefallen ist; der vollständige Text würde lauten: . . . מי גנבו מטאד המחנה המחנה אשר.

[1]) Im Nachsatz heißt es ausdrücklich בעליו.

9, 13: והתודה המושב לכהן. Wie S. richtig vermutet, ist המשיב für המושב zu lesen[1]), aber es bedeutet nicht »der Mann, der die Schuld zurück bezahlt«, sondern, wie aus 15, 4 hervorgeht, והתודה והשיב »der Bereuende«. Unser Verfasser gebraucht statt der vollen Redensart השיב אל לב »bereuen«, die kürzere Form השיב »bereuen« und משיב »der Bereuende«. Sehr wichtig für die Geschichte der Beichte ist die Behauptung, daß der Sünder vor dem Priester לכהן seine Schuld bekennen muß. In der Schriftstelle, die hier verwendet wird, Num. 5, 7, findet sich nicht einmal die leiseste Andeutung dafür, und im Talmud wird sogar derjenige streng getadelt, der seine Sünden öffentlich bekennt[2]). In Rücksicht darauf war ich zuerst geneigt, לכהן als Objekt zu כל אשם aufzufassen, entsprechend den Worten der Schrift, Num. 5, 8 האשם המושב לכהן, während והתודה המשיב als ein eingeschobener Satz die Bedingung hinzufügt, daß der Sünder zugleich seine Sünde bekennen muß. Obwohl nun keine sprachlichen Schwierigkeiten gegen diese Auffassung vorliegen, so dürfte es doch bei der ersten bleiben, denn der Midrasch Tadsche, der bekanntlich die pseudepigraphische Literatur benutzte[3]), behauptet gleichfalls, daß der Sünder dem Priester seine Sünde beichte; diese Stelle lautet: למה גזר הקב"ה לשרוף פר החטאת בפרהסיא חוץ למחנה אלא רצה הקב"ה ללמד שלא יהא אדם מתבייש להתודות חטאתו לפני כהן[4]) שכן כתיב והתודה אשר חטא עליה שיאמר כהן גדול לא נתבייש ממני אני לא אתבייש ממנו. »Warum

[1]) המושב ist durch das vorhergehende אשם המושב veranlaßt.

[2]) Vgl. Joma 86b; Ber. 38, Ende des Perek: Frech ist derjenige zu nennen, der seine Sünden öffentlich bekennt! Vgl. auch Raschi zu Joma 21a שלא ישמע איש ודוי של חברו »so daß der eine das Sündenbekenntnis des Nächsten nicht höre«. Hat Raschi in Beresch. R. V, 7 ודוי für תפלה gelesen? Vgl. auch מחזור ויטרי S. 539 zu Abot V, 5.

[3]) Vgl. Epstein, S. 4 ff.

[4]) In den Ausgaben כהן גדול und nach שיאמר nur כהן, während das Umgekehrte das allein Richtige ist, wie schon Epstein bemerkte; am Ende des Satzes ist ממנו nicht wörtlich zu nehmen und wird des Gegensatzes halber zu ממני gebraucht.

befahl Gott, daß der Stier, den der Hohepriester als Sühnopfer darbringt, öffentlich außerhalb des Lagers verbrannt werden solle? Gott wollte dadurch lehren, daß der Mensch sich nicht schämen solle, seine Sünde dem Priester zu beichten, wie geschrieben steht »und er soll bekennen, was er gesündigt hat«[1]) (Lev. 5, 5); der Sünder würde sprechen, der Hohepriester schämte sich nicht vor mir — öffentlich — seine Sünde einzugestehen, ebenso will ich mich nicht vor ihm schämen (Midr. Tadsche XXXV, ed. Epstein). Die älteren Quellen, wie Babli und Jeruschalmi, berufen sich gleichfalls auf die Vorschriften der Torah bei der Darbringung des Sündopfers, um ihre Ansicht von der Verwerflichkeit des öffentlichen Sündenbekenntnisses zu beweisen, vgl. Sotah 32b und Jer. Jebamot VIII, 9c. Allerdings wird an der zuerst genannten Stelle zugegeben כהן הוא דידע »der Priester weiß, ob das Opfer ein Sündopfer sei oder nicht«, obwohl das Gesetz Maßregeln getroffen hat, daß die Sünder öffentlich nicht als solche gekennzeichnet werden שלא לפרסם החטאים. Vgl. auch ספר חסידים, ed. Wistinetzki, 50—51, wo den Sündern der Rat erteilt wird einem Gelehrten ihre Sünden zu nennen, damit er ihnen, die den Sünden entsprechende Buße vorschreiben könne. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß die christliche Lehre von der Beichte auf den Verfasser des ס' חסידים von Einfluß war.

9, 14: והיה לו לבד מאיל האשם הכל. Man darf nicht איל האשם nach Num. 5, 8 in איל הכפורים emendieren, denn unser Verfasser will nicht einfach die Worte der Schrift zitieren, sondern sie auch erklären, und daher setzt er האשם für הכפורים in Übereinstimmung mit Lev. 5, 25, wo dieses Opfer als ein אשם bezeichnet wird. Es ist wohl auch mit Rücksicht auf diese Stelle, daß er הכל zu den Worten der Schrift

[1]) Aber an dieser Bibelstelle wird nicht gesagt, daß er seine Sünde dem Priester beichten muß; die talmudische Formel für das Sündenbekenntnis, Tosefta Men. X, 12.

hinzufügt, womit gesagt sein soll, daß der Priester nicht allein die zurückbezahlte Schuld erhält, sondern, wie in Lev. a. a. O. und Num. 5, 7, noch ein Fünftel dazu. Dies ist auch die Ansicht der Mischnah, Baba kamma IX, 11, während die Karäer behaupten, daß, wenn die Schuld an die Priester zurückerstattet wird, derselbe nur das Kapital ohne Fünftel erhält[1]).

9, 14—16: וכן כל אבדה . . . הם ישמרו. Wie der Text jetzt lautet, enthält er einen Widerspruch; zuerst heißt es, daß, der gefundene Gegenstand, wenn dessen Besitzer nicht festgestellt werden kann[2]), den Priestern zufalle, dann aber wird gesagt, daß die Priester ihn aufbewahren, wenn man den rechtmäßigen Besitzer nicht ausfindig machen kann. Man versteht auch nicht, wie die Worte לא ידע מוצאיה את משמה »denn nicht wissen die es gefunden haben, wie damit umzugehen«, als Begründung gegeben wird für die Vorschrift, daß er den Priestern zufalle. Daß aber והיתה לכהנים absolut zu nehmen ist, und nicht etwa durch das am Ende des Satzes stehende הם ישמרו eingeschränkt wird, ergibt sich aus וכן, das doch nur dann einen Sinn hat, wenn der nicht reklamierte Fund wirklich den Priestern gehört, genau so wie in dem vorher gegebenen Falle. Ich vermute daher, daß der Nachsatz כי לא . . . ישמרו nicht zum ursprünglichen Texte gehört; die alte Ansicht war, daß unreklamierte Funde den Priestern zufallen, während später das Gesetz dahin modifiziert wurde, daß die Priester nur als Vormünder für den nicht festgestellten Besitzer fungieren, weil der gewöhnliche Mann nicht weiß, wie er mit dem gefundenen Gegenstand umzugehen habe. Was mit den letzten Worten

---

[1]) Vgl. z. B. Eliah Nicomedi in seinem כתר תורה z. St.; dieser Karäer freilich folgt, wie so häufig, der rabbinischen Tradition.

[2]) Es geht absolut nicht an, einen Unterschied zu statuieren zwischen אין לה בע' und לא נמצאו לה בע', denn es kann sich hier nur um nichtreklamierte Funde handeln, und der erste Ausdruck ist vom Vorhergehenden — אשם . . . אין בעלים — beeinflußt.

gemeint ist, erfahren wir aus der Mischnah Baba mez. II, 8, die eine Anzahl Vorschriften gibt, welchen Gebrauch der Finder von dem gefundenen Gegenstand machen darf, falls dessen Besitzer nicht festgestellt werden kann. Dies ist, was unter משפטה zu verstehen ist, das nach der Ansicht unseres Verfassers nicht jedes Mannes Sache ist. Die letztere Ansicht ist, wie wir sehen, wesentlich identisch mit der der Rabbinen, nur daß nach unserem Verfasser die Priester den Fund aufbewahren, während jene den Finder damit beauftragen.

9, 17: אם דבר מות. Man übersetzt gewöhnlich, »falls es eine todeswürdige Handlung ist«, was aber ganz ausgeschlossen ist, denn es heißt ja am Anfang des Satzes כל דבר אשר ימעל »irgend welches Vergehen«; man fasse daher אם im Sinne »wenn auch«, d. h. sogar, wenn es sich um eine todeswürdige Handlung handelt, genügt dieses Zeugnis, um den Sünder zu verurteilen שלם משפטו. Die Hervorhebung, daß dieses Gesetz auch für todeswürdige Handlungen Geltung hat, ist nicht überflüssig, denn die Halachah läßt ein solches Zeugnis nur in Geldangelegenheiten, aber nicht bei Handlungen, auf die Todesstrafe gesetzt ist, zu[1]).

9, 19: אם ישוב וניתפש וכו'. S. faßt diese Stelle so auf, daß der Sünder dreimal vor drei Zeugen seine Tat begangen haben muß. Davon kann aber keine Rede sein, denn weiter unten — Zeile 22 f. — wird ausdrücklich hervorgehoben, daß zwei Zeugen in allen Fällen genügen. Der Sinn dieser Stelle ist vielmehr dieser; wenn ein Zeuge zusieht, wie jemand eine Sünde begeht, dann muß er davon dem Zensor Anzeige erstatten[2]), dieser schreibt dann die Anzeige nieder, damit er von ihr Gebrauch mache, wenn ihm von einer

[1]) Makkoth Mischnah I, 9 und Gemara ibid. 6 b; Sanhedrin 30, woselbst eine Ansicht angeführt, die sogar in Geldangelegenheiten ein solches Zeugnis nicht gelten läßt.

[2]) Vgl. Eliah Nicomedi כתר תורה zu Lev. V, 1, wo eine ähnliche Ansicht zitiert wird.

zweiten Person eine ähnliche Anzeige zukommen sollte; wenn, fährt dann der Verfasser fort, der Sünder von einem zweiten Zeugen sich ertappen lassen sollte — und dieser dem Zensor Anzeige erstattet — dann ist die Anklage gegen ihn vollständig. Höchst wahrscheinlich ist es auch, daß die Worte ושב והודיע למנקר an falsche Stelle geraten sind, sie gehören nämlich hinter das zweite לפני אחד, während die Abschreiber sie hinter das erste לפני אחד setzten.

9, 20—21: ואם שנים והם מעידים על דבר אחר, S. gesteht, daß ihm der Sinn dieses und des folgenden Satzes nicht klar ist. Es sei nun zum Verständnis derselben folgendes bemerkt: Wenn jemand ein und dieselbe verbotene Handlung zwei Mal begangen hat, jedesmal in Gegenwart eines einzigen Zeugen, dann ist er strafbar, denn zwei Zeugen können die verbotene Handlung bezeugen. Dies ist der in 16—20 besprochene Fall, wo mit Rücksicht auf die Möglichkeit der Verurteilung dem ersten Zeugen zur Pflicht gemacht wird, sofort Anzeige zu erstatten. Wenn aber jemand zwei verschiedene Vergehen, jedes in Gegenwart eines einzigen Zeugen begangen hat, so läßt sich gegen ihn gerichtlich nicht vorgehen, denn es ist in jedem Falle nur ein Zeuge, der die strafbare Handlung bezeugt; wohl aber genügt die vereinigte Aussage der beiden Zeugen, um einen solchen Mann in Fragen über rein und unrein als unzuverlässig zu erklären, d. h. um festzustellen, daß ein solcher Mann keinen Glauben verdient, wenn er etwas für rein erklärt[1]). Nach dieser Erklärung bedeutet והם מעידים על דבר אחר, soviel wie הראשון מעיד על דבר אחד והשני על דבר אחר, und ואם שנים הם

[1]) Nach der Halachah kann derjenige, welcher der Übertretung eines Verbotes überführt worden ist, nicht als Zeuge auftreten, er ist פסול לעדות, wie dessen Bezeichnung lautet, vgl. Sanh. 26b und Maimonides Jad, Edut X, 3. Möglich und vielleicht wahrscheinlich ist, daß טהרה der unbescholtene Ruf und seine Stellung in der Gesellschaft ist; der Mann verliert die טהרה, wenn er eine verdächtigte Person ist.

ist zu übersetzen: »sogar wenn es zwei Zeugen sind und ihr Zeugnis sich auf verschiedene Dinge bezieht, dann soll der Mann nur mit bezug auf Reinheit ausgeschlossen werden«.

9, 22: (ועל החוק כלו[1]. Nach dem zur vorigen Zeile Bemerkten bietet dieser Satz keine Schwierigkeit mehr; man übersetze: »mit bezug auf alle Gesetze gilt die Regel, daß zwei Zeugen beglaubigt sind, jedoch genügt einer, um von der Reinheit auszuschließen«[2]).

10, 1—2: אשר לא מלאו ימיו וכו'. Nach der akzeptierten Halachah[3]) erreicht der Mann seine Majorennität mit Vollendung des dreizehnten Lebensjahres, jedoch läßt sich aus der Haggada wie Halachah nachweisen, daß ursprünglich »Zwanzig« das Alter der Majorennität war. Das himmlische Gericht straft niemanden unter zwanzig Jahren[4]), ist eine Behauptung der palästinensischen wie babylonischen Haggada — jer. Bikk. II, 64 c; Sanh. XI, 30 b; babli Sabbat 89 b und vgl. auch Ber. R. 58 Anfang — und daher wohl eine alte Überlieferung. Wenn ein Mann nach Vollendung seines dreizehnten und eine Frau nach Vollendung ihres zwölften Lebensjahres keine Pubertätszeichen, סימנים, aufweisen, so sind sie gesetzlich als minderjährig zu betrachten, ihre Großjährigkeit erreichen sie jedoch unter allen Umständen mit ihrem zwanzigsten Lebensjahre. Dies ist eine Halachah, über deren Einzelheiten die Schulen Schammais und Hillels diskutieren — Nidd. 5, 9 — und wir dürfen darin wohl

---

[1]) So in der Handschrift, vgl. Schechter, Seite 59.

[2]) Für להבדיל הטהרה in Zeile 24 ist wohl wie Z. 21 מן הטהרה zu lesen, falls die in der vorhergehenden Note gegebene Erklärung richtig ist.

[3]) Nidda Mischnah V, 6 und a. v. a. O., vgl. auch Löw, Lebensalter 142 ff., dessen Behauptungen jedoch im Einzelnen der Berichtigung bedürfen.

[4]) Vgl. auch Maimonides in seinem Kommentar zur Mischnah, Sanh. VII, 4, der wohl mit Rücksicht auf die im Jeruschalmi gebrauchten Worte עונשין וכורתין behauptet, daß dies nur bezüglich der Karet-Strafe gilt.

Spuren der alten Halachah erblicken. Wie die alte Halachah noch in späterer Zeit nachwirkte, können wir daraus entnehmen, daß nach talmudischem Rechte niemand unter zwanzig Jahren Grundstücke veräußern kann — Baba batra 156a — was wohl darauf hinweist, daß gewisse Kaufmannsstände manchmal konservativer sind als Richter. Auch die esoterische Halachah kennt das zwanzigste Lebensjahr als die Zeit der Majorennität, wie aus dem Buche der Jubiläen 49, 17 zu ersehen ist, wo mit bezug auf das Passahlamm gesagt wird »und jedermann . . . soll es im Heiligtum essen, von zwanzig Jahren an und aufwärts«. Unser Verfasser dagegen scheint im Wesentlichen der jüngeren Halachah zu folgen, nur besteht er darauf, daß das Zeugnis eines jungen Mannes, der noch nicht das zwanzigste Lebensjahr erreicht hat, nicht stark genug ist, um über einen Menschen die Todesstrafe zu verhängen. Ähnlich lehrt der Talmud — jer. Sanh. IV, 22b —, daß ein Richter, der nicht das zwanzigste Lebensjahr erreicht hat, keine Todesstrafe verhängen kann. Lehrreich für die Geschichte des Karäismus ist die Tatsache, daß Anan mit der alten Halachah übereinstimmt, wie aus zwei Stellen seines von Harkavy veröffentlichten Gesetzbuches zu ersehen ist. So heißt es — Seite 22 — in diesem Gesetzbuche כל בן עשרים שנה דעייל לבית כנישתא כי שאתי מיחייב קטלא »wenn jemand, der das zwanzigste Lebensjahr erreicht hatte, in betrunkenem Zustande eine Synagoge betritt, begeht er eine Sünde, die mit dem Tode bestraft wird«. Ebenso behauptet Anan — das. 59 — כל דלא האוי בן עשרים שנה לא מטמיא ליה נבלתה »so lange jemand noch nicht das zwanzigste Lebensjahr erreicht hat, wird er nicht verunreinigt, wenn er das Aas eines reinen Thieres ißt«. In beiden Fällen wird von dem Zwanzigjährigen als von einem gesprochen, der seine Großjährigkeit erreicht hat[1]).

[1]) Vgl. auch Anans Sefer ha-Mizwot, ed. Harkavy, S. 133 u. 159.

10, 2: ירא את אל. S. bemerkt, daß hier לא ausgefallen ist, jedoch glaube ich nicht, daß die Hinzufügung von לא den Text in seiner ursprüngliche Gestalt herstellt. Nach meiner Ansicht ist es ganz ausgeschlossen, daß unser Verfasser einen, der nicht Gott fürchtet, nur in kriminellen Fällen als Zeugen ausschließt, aber sonst dessen Zeugnis für zulässig erklärt, da ja doch im folgenden Satze der Sünder als zeugnisunfähig in allen Fällen erklärt wird. Es wäre daher nur eine Verlegenheitsausrede, wenn man den ירא את אל [לא] von dem עובר דבר מן המצוה unterscheiden wollte. Der Text bedarf aber gar keiner Emendation, wenn man berücksichtigt, daß obwohl der Ausdruck עובר על הפקודים der Schrift entnommen ist, unser Verfasser darunter etwas ganz anderes versteht als was ursprünglich darunter verstanden wurde. In der Bibel ist es der kriegsfähige Mann über zwanzig — Num. 1, 22 —, während es in unserem Buche das großjährige[1]) Mitglied der Sekte, das sich in eine Niederlassung derselben aufnehmen läßt, wie aus 14, 3 deutlich hervorgeht; jener עובר על הפקודים war ein יוצא צבא — Num. l. c. —, während dieser gemustert wurde, um als ein ירא את אל aufgenommen zu werden. Der Ausdruck ירא את אל dem biblischen ירא את ה' bezw. ירא יי nachgebildet, entspricht in mancher Beziehung dem rabbinischen חייב במצוות — wofür später בר מצוה —, womit die Großjährigkeit bezeichnet wird, die Mitglieder der Sekte werden daher — 20, 19 — die יראי אל genannt.

10, 3: עד זכו לשוב. Ich kann mir nicht denken, daß jemand einen Ausdruck wie »bis er würdig ward, um Buße zu tun« gebraucht hat. Übrigens hat der Text זכו und nicht זכה! Nach der Halachah kann ein disqualifizierter Zeuge, פסול לעדות, nur dann wieder als Zeuge zugelassen werden, wenn Beweise vorliegen, daß er das Vergehen עבירה, deswegen er

[1]) Da unser Verfasser den biblischen Ausdruck gebraucht, so ist wohl anzunehmen, daß auch bei ihm »die Musterung« im zwanzigsten Lebensjahr stattfinden soll.

disqualifiziert wurde, nicht mehr begehe[1]). Etwas Ähnliches steckt wohl auch in den Worten זכו לשוב. Der talmudische Ausdruck[2]) dafür ist חזר בו und es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch in unserem Texte חזר בו לשוב zu lesen ist »bis daß er seinen sündhaften Lebenswandel aufgab, um zu Gott zurückzukehren«. Eine andere Möglichkeit ist, daß זכו für זנח »verlassen« = חזר בו verschrieben ist.

10, 4: עד עשרה אנשים בורים. Zur Zeit des Josephus[3]) bestand das Richterkollegium aus sieben, zur Zeit der Mischnah[4]) aus drei Mitgliedern. Von einem zehngliedrigen Gerichte findet sich weder bei jenem noch bei dieser eine Spur[5]). Die Vorschrift unseres Fragmentes, daß das Kollegium aus zehn Richtern bestehen muß, ist am einfachsten damit zu erklären, daß diese Sekte ihre Richterkollegien so zusammengesetzt sehen wollte, wie die höheren Magistratsbehörden, die zehngliedrig waren, vgl. darüber weiter unten zu 13, I.

10, 4: אנשים בורים. S. verweist auf jer. Kidd. IV, 66a — auch Sifre D. 21, Num. R. IX 7, — wonach alle Beamten מן הבורין sein müssen, aber an unserer Stelle bedeutet בורין »gewählt von,« wie das folgende מן העדה לפי העת zeigt, während im Jeruschalmi es nicht anders als Leute von makelloser Herkunft bedeutet. Eine sprachliche wie sachliche Parallele zu unserer Stelle ist die Mischnah Sanhedr. III, 1. Aus dieser Mischnah und der dazu gehörenden Tosefta V, 1 erfahren wir, daß sogar ordinierte Richter kein Recht hatten, streitende Parteien vor sich zu laden, sondern daß

[1]) Sanh. 25b; Maimonides Jad, Edut XII, 4.

[2]) Sanh. a. a. O., Tosefta V, 2.

[3]) Antq. IV, 8, 14 u, a. m. O., vgl. Weyl, Die jüd. Strafgesetze b. Fl. Josephus 12—16.

[4]) Sanh. I, 1 u. a. m. O.; über die Ansicht der Karäer, vgl. w. u. Abschn. IV.

[5]) Der einzige Fall, wo die Halachah von einem zehngliedrigen Kollegium spricht, ist Sanh. I, 3 = Meg. IV, 4 mit Bezug auf eine Schätzungskommission, die aber genau genommen nicht hierher gehört.

der Kläger und der Ankläger je einen Richter wählten und diese beiden dann einen dritten zuzogen[1]). Der von der Mischnah für dieses Verfahren gebrauchte Ausdruck ist בורר, entsprechend dem in unserem Fragmente gebrauchten ברורים »gewählte«. Die Differenz zwischen der Mischnah und unserem Verfasser besteht nur darin, daß nach jener in jedem einzelnen Falle die Richter von den Parteien gewählt werden, während nach diesem die Gemeinde für eine bestimmte Zeit die Richter wählt. Die von Moses ernannten Ältesten waren nach einer Bemerkung des Sifre N. 92 ברורים »Gewählte«.

10, 5 : לפי העת. S. »according to the age«, d. h. entsprechend dem weiter unten vorgeschriebenen Alter; aber abgesehen davon, daß Alter nie durch עת, sondern wie 10, 1 nur durch ימים ausgedrückt werden kann, wäre nach dieser Erklärung die Angabe ganz überflüssig, da doch in der folgenden Zeile das erforderliche Alter der Richter genau angegeben wird. Der von unserem Verfasser gebrauchte Ausdruck findet sich glücklicherweise im hebräischen Texte des Ben Sira[2]) VI, 8 : יש אוהב כפי עת ולא יעמד ביום צרה »mancher ist Freund, solange es ihm zusagt, und bleibt es nicht am Tage des Drangsals«. Demnach ist לפי העת zu übersetzen »so lange sie tauglich sind,« und wird schon am Anfang dieses Gesetzes darauf hingewiesen, daß die Richter nicht lebenslänglich fungieren sollen, sondern nur für die Zeit ihrer Tauglichkeit, d. h. bis zum sechzigsten Lebensjahr, weil sie im hohen Alter ihre Tauglichkeit einbüßen, wie weiter ausgeführt wird. Vgl. auch Ben Sira 20, 6, 7, wo עת in ähnlicher Bedeutung gebraucht wird.

---

[1]) In der Mischnah und in der Tosefta ist eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Meir und seinen Kollegen angegeben, wie das Wählen der Richter stattzufinden habe, jedoch stimmen Mischnah und Tosefta im Einzelnen nicht überein; vgl. Dünners הנהות z. St.

[2]) Vgl. meine »Randglossen zum hebräischen Ben Sira«, S. 7.

10, 5: ארבעה למטה לוי ואהרן. Die Halachah[1]) besteht nur darauf, daß die Richter in Kapitalprozessen von rein jüdischer Herkunft sein müssen, aber nicht, daß darunter Leviten oder Priester sich befinden. Nichtdestoweniger ergibt sich sogar aus den talmudischen Quellen, daß gewöhnlich jedes Synhedrion, auch das kleine, von 23 Mitgliedern, Priester unter sich hatte, wenn auch gesetzlich ihre Anwesenheit nicht für notwendig betrachtet wurde. Die Bemerkung des Talmud — Joma 26 a — „לא משכחת צורבא מרבנן דמורי אלא דאתי משבט לוי »nur den Gelehrten aus dem Stamme Levi gelingt es richtige Entscheidungen zu fällen«[2]), heißt wohl nichts anderes, als daß die Anwesenheit von Priesterrichtern im Gericht die richtige Entscheidung garantiert. Die Gerichtsdiener שוטרים waren nach Angabe des Josephus immer Leviten, jeder Behörde (= Gericht), bemerkt dieser, sollen zwei Männer aus levitischem Stamme als Diener beigegeben werden — Ant. 10, 8, 14 — und Josephus befindet sich in Übereinstimmung mit der tannaitischen Halachah — Sifre Deut. 15; Midr. Tan. 9 —, die gleichfalls behauptet, daß die שוטרים Leviten sein müssen. Wann dieses Gesetz geändert wurde, wissen wir nicht; der Amora R. Chisda — starb gegen 300 — scheint diese Gesetzesänderung in die Zeit Esras zu versetzen[3]), was aber mit

---

[1]) Mischnah Sanh. 4, 2. Vgl. ausführlich darüber Hoffmann, Der oberste Gerichtshof 24 u. 89; die Priestergerichte ב"ד של כהנים, die in den talmudischen Quellen genannt werden, hatten Jurisdiction hauptsächlich über Priester; vgl. Sifre D. 144 שמטנין ש' לכל שבט, was später nur bezüglich der Priester ausgeführt werden konnte; anders Büchler in Synhedrion 102 ff.

[2]) Was daselbst bezüglich des ש' ישכר gesagt wird, hat nur theoretischen Wert, denn in der talmudischen Zeit waren die Grenzen der Stämme verwischt.

[3]) Jebamot 86 b; im Talmud wird zwar nicht direkt gesagt, daß diese Disqualification der Leviten zur Zeit Esras stattfand, aber der Zusammenhang dieses Ausspruches mit dem Vorhergehenden läßt keine andere Deutung zu. Übrigens scheint der Text nicht ganz in

Rücksicht auf Josephus und Sifre, die beide wohl von den Zuständen ihrer Zeit sprechen, kaum haltbar ist. Nach der obigen Ausführung ist die Vorschrift in unserem Fragment, daß das Gericht Priester, Leviten[1]) und Israeliten unter seinen Mitgliedern zählen muß, nicht allein den biblischen Beispielen — vgl. II. Chr. 17, 7 — entnommen, sondern befindet sich auch in Übereinstimmung mit den in der nachbiblischen Zeit existierenden Verhältnissen. Bezeichnend für den Standpunkt unseres Verfassers ist, daß das Verhältnis der Mitgliederzahl der Israeliten zu der der Leviten und Priester zu Gunsten der Ersteren ausfällt, denn während in der zitierten Bibelstelle die von Josaphat eingesetzte Behörde aus neun Leviten, zwei Priestern und fünf Israeliten zusammensetzt wird, besteht das Gericht unseres Verfassers aus sechs Israeliten und vier Nachkommen Levis.

10, 6: בספר ההגו. Der Gebrauch von הגה in der talmudisch-midraschischen Literatur und bei den Geonim läßt über die Bedeutung des Ausdruckes ספר ההגו keinen Zweifel aufkommen. Eine pädagogische Regel des Amora Rabba — Ber. 63 b — lautet: לעולם ילמוד אדם ואחר כך יהגה und wie aus B. Batra 21 a hervorgeht, entspricht in diesem Satze יהגה dem aramäischen[2]) דייק, wonach also zu übersetzen ist: »Erst eigne man sich den Lehrstoff mechanisch an, und dann versuche man, ihn genau zu verstehen«. Auch Erub. 21 b und das. 54 b bedeutet wohl ההוגה בהן »der die Worte der Torah zu erklären versucht«, und nicht »der sie studiert«. Das folgende מעם enthält ein Wortspiel, da מעם sowohl Geschmack als auch Erklärung einer bibli-

---

Ordnung zu sein, denn es wird daselbst ein Vers aus der Bibel angeführt, der sich darin nicht findet! Vgl. Berliner-Hoffmann, Magaz. V, 37, wo eine Erklärung dieser Stelle versucht wird. Wahrscheinlich aber ist zu lesen עכשיו מעמידין אפילו ישראל.

[1]) Wie viel von diesen Priester und wie viel Leviten sein müssen, wird nicht gesagt.

[2]) Bacher, Terminologie kennt wohl דייק aber nicht הגה!

schen Stelle bedeutet. In palästinensischen Quellen wird הגה als Äquivalent für בֵּאֵר »erklären« gebraucht. So wird z. B. von Moses behauptet — Ber. R. 49, 2 und Tanch., ed. Buber, I, 79 —, daß »er die Torah in siebzig Sprachen erklärte שהוגה, wie es geschrieben steht — Deut. 1, 5 — Moses begann zu erklären באר"[1]). Bei dieser Bedeutung von הגה kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn bei Saadja Gaon הגא soviel als die mündliche Lehre oder die Mischnah ist, denn diese repräsentiert eben die offizielle Erklärung der Schrift. Die Abfassung der Mischnah beschreibt dieser Gaon — Saadyana, S. 5 — in folgenden Worten: בראות הורינו את ההמון כי נפץ בכל הארץ ויגורו על ה ה ג א לבלתי השכח ויאספו כל מלה אשר העתיקו מני קדם . . . ויקראו את שמם משנה. »Als unsere Vorfahren sahen, daß das Volk — Israel — in der ganzen Welt sich verbreitete, da fürchteten sie, daß die Erklärung — הגא — in Vergessenheit geriete. Sie sammelten daher jedes Wort, das von alten Zeiten überliefert worden war . . . und nannten diese Sammlung Mischnah«.

[1]) »Die 70 Sprachen« ist nach Sotah 42a und Parallelstellen zu erklären, was Buber z. St. entgangen ist.

(Fortsetzung folgt.)

Die talmudische Literatur der letzten Jahre.

Von V. Aptowitzer.

(Fortsetzung.)

IV.[1])

Auch diesmal ist über eine Reihe interessanter und wichtiger Editionen zu berichten.

Die »Erwecker der Schlafenden« sind selbst wieder erwacht und haben ihre für unsere Literatur so segensreiche Tätigkeit wieder aufgenommen: der »alte, wackere« Verein Mekize Nirdamim, der im Jahre 1908 zum dritten Male gegründet wurde. Es wurden bis jetzt sechs Werke aus verschiedenen Gebieten veröffentlicht: Bibelexegese, Talmudkommentare, Halacha, Poesie.

Die Werke der mittleren zwei Rubriken, die allein in diesen Bericht gehören, sind folgende: 1. Sefer Mussar von Joseph ben Jehuda[2]), 2. Kommentar zu Maschkin von Salomo ben ha-Jathom[3]), 3. Ma'asse ha-Geonim[4]),

---

[1]) Vgl. Monatsschrift 1908, S. 302—317, 435—444; 1910, S. 159—173, 274—288, 417—432, 553—570; 1911, S. 177—195, 371—383.

[2]) ספר מוסר, Sepher Mussar, Kommentar zum Mischnatraktat Aboth, von R. Joseph b. Jehuda. Zum ersten Male herausgegeben von Dr. Wilhelm Bacher, Professor an der Landesrabbinerschule zu Budapest. Berlin 1910. [Schriften des Vereines Mekize Nirdamim, 3. Folge, N. 6].

[3]) פירוש מסכת משקין, Salomo ben ha-Jathoms Kommentar zu Maschkin (Moëd katon) auf Grund der einzigen bekannten Handschrift (Codex Castelbolognesi) herausgegeben und mit Einleitung und Noten versehen von H. P. Chajes, Florenz. Berlin 1909. [Schriften des Vereines Mekize Nirdamim, 3. Folge, N. 1].

[4]) ספר מעשה הגאונים, Ma'aseh ha-Geonim (cod. Goldschmidt-Frankfurt a. M.). Mit Einleitung und Anmerkungen von A. Epstein,

4. Siddur Raschi[1]). Das Sefer Mussar von Joseph ben Jehuda Ibn Aknin, dem Lieblingsschüler Maimonides, ist ein Kommentar zu den ersten fünf Abschnitten, also bloß zum mischnischen Teil von Aboth. Der Verfasser folgt hierin seinem Vorbild, seinem von ihm so sehr verehrten Lehrer, der ebenfalls den sechsten Abschnitt nicht kommentiert hat. Und nicht nur Vorbild war Maimonides unserem Autor, sondern auch seine Hauptquelle, da fast der ganze Abothkommentar Maimonides' und dessen Acht Kapitel, sowie mehrere Stellen aus dem Mischneh Torah im Sefer Mussar enthalten sind. Die zweite Hauptquelle des Sefer Mussar ist Aboth di R. Nathan, das er teils stillschweigend, teils mit ausdrücklicher Nennung exzerpiert. Dazu kommen Erklärungen anderer Kommentatoren, sehr zahlreiche Zitate aus der talmudischen Literatur und viele Mitteilungen aus den philosophischen Schriften. Diese Quellen zählt der Verfasser selbst auf und noch detaillierter der Herausgeber. So darf man mit Recht das Sefer Musar als eine Kompilation bezeichnen. Und doch ist es keine solche im gewöhnlichen Sinne. Ohne die Angabe des Verfassers und die Analyse des Herausgebers zu kennen, wird der Leser, der nur ruhig genießen und keine Anatomie treiben will, kaum an eine Kompilation denken. Der kompilatorische Charakter des Werkes wird ihm nicht zum Bewußtsein kommen, wiewohl die Zitate deutlich erkennbar sind. Sie greifen aber so passend ineinander und sind so geschickt in die Ausführung eingefügt, daß man den Eindruck einer ungestörten Einheitlichkeit, eines Werkes aus einem Guß, empfängt. Zu dieser feinen Verarbeitung des

---

ergänzt und redigiert von Dr. J. Freimann, Rabbiner in Holleschau. Berlin 1909. [Schriften d. Vereines Mekize Nirdamim, 3. Folge, N. 3].

[1]) סדור רשי, Siddur Raschi, Ritualwerk, R. Salomo b. Isaak zugeschrieben. Mit Anmerkungen versehen von Salomon Buber s. A. Erstes Heft. Berlin 1910. [Schriften des Vereines Mekize Nirdamim, 3. Folge, Nr. 8].

fremden Materials kommt noch viel eigenes hinzu, so daß dem Sefer Mussar Originalität nicht abgesprochen werden darf.

An mehreren Stellen des Buches hat der Verfasser Gelegenheit zu kleineren oder größeren Exkursen ethischen, medizinischen, physiologischen, philosophischen, logischen, psychologischen und philologischen Inhaltes.

Interessant wie das Buch selbst ist auch der Stil desselben. Rein, durchsichtig, fließend, zuweilen elegant, hie und da sogar von poetischem Schwung, mit öfterer Hinneigung zum Musiv, wobei nicht bloß Bibelstellen, sondern auch talmudische Phrasen glücklich verwendet werden.

Das Sefer Mussar darf aber nicht bloß das Prädikat »interessant« für sich in Anspruch nehmen, es muß auch als ein sehr wichtiges Werk bezeichnet werden. Seine Wichtigkeit besteht darin, daß es eine ungemein wertvolle Quelle für die Kritik der talmudischen Texte ist, in erster Reihe natürlich für Aboth und Aboth di R. Nathan. Die Zitate im Sefer Mussar stimmen nämlich in den wenigsten Fällen mit unseren Texten überein. Daß nicht alle Abweichungen als wirkliche Lesarten zu betrachten sind, ist selbstverständlich, aber selbst nach Abzug der Zitate e memoria und der Kopistenfehler bleibt noch eine große Zahl wirklicher Varianten, von denen viele sonst nicht bekannt sind. Viele dieser Varianten bieten Lesarten von geradezu entzückender Vortrefflichkeit. Das Thema würde eine besondere Abhandlung erfordern und auch verdienen, hier will ich nur ein Beispiel anführen:

S. 144, Z. 4—6 führt Ibn Aknin eine Stelle aus Derech Erez r. an, die in unseren Texten[1]) fehlt. Durch diese Stelle gewinnen wir nicht bloß einen sonst unbekannten talmudischen Text, sondern auch die Lösung einer großen Schwierigkeit in einer anderen talmudischen Stelle, ebenfalls

[1]) Edd., Machsor Vitry und 2 Mss. im Besitze des Herrn A. Epstein.

in Derech Erez rabbah. Wenn man nämlich die Erzählungen in Derech Erez[1]) r. betrachtet, so findet man, daß sie alle zur Illustration der vorhergehenden Sentenzen dienen, so daß die Lehrsätze als Ableitungen aus den Erzählungen, als die »Moral der Geschichte« erscheinen. Es ist daher in unseren Texten sehr störend, daß die erste Erzählung in Kap. VII mit dem vorhergehenden Lehrsatz nicht das allergeringste gemein hat. Dagegen ist sie eine vorzügliche Illustration zu dem von I. Aknin mitgeteilten Satz, so daß es absolut sicher ist: dieser Satz hat vor der Erzählung im Text gestanden. Die Gegenüberstellung der Texte wird dies deutlich machen:

Unsere Texte, Kap. VII:	Ibn Aknin, S. 144. Z. 4—6:
שנים שהם יושבים על שולחן אחד הגדול שבהן שולח יד תחלה ואחר כך קטן, ואם שולח יד קטן תחלה הרי זה גרגרן.	לא יאחז אדם בשר בידו אחת ותולש בידו אחרת ואוכל ואם היה נא ולא יוכל לתלוש ממנו בידו אחת מושך ידו ממנו.

ומעשה בר' עקיבא שעשה סעודה לתלמידיו, הביאו לו שני תבשילין אחד נא ואחד מבושל, מתחילה הביאו תבשיל נא לפניהן, הפקח שבהם אחז הקלח בידו אחת ותלשו בידו אחת ולא בא אחריו, משך ידו הימנו ואכל פתו ריקם. והטפש שבהם אחז את הקלח בידו אחת [ותלשו בידו אחת][2]), אמר לו ר' עקיבא לא כן בני וכו'[3]).

Die Einleitung des Herausgebers enthält in fünf Abschnitten die nötigen Mitteilungen über den Verfasser und seine Werke, über bisherige Veröffentlichungen aus

[1]) III, IV: 2, V: 3, VIII, IX: 2, X. Zusammen 9 Erzählungen. Kap. IX, fehlt zur zweiten Erzählung der dazu gehörige Lehrsatz: [לא יסמוך את הקערה בפרוסה], vgl. in den folgenden חמשה דברים den Satz: ואין סומכין את הקערה בפת.

[2]) So ist zu ergänzen nach Ms. Epstein. Vgl. auch Epstein, Beiträge zur jüdischen Altertumskunde, S. 114.

[3]) Ibn Aknin zitiert nicht die Erzählungen. Der hier mitgeteilte Satz steht unmittelbar nach Zitaten aus Kap. VI und vor dem Zitat aus Kap. VII Anf. unserer Texte שנים שהם יושבים וכו'. Da Ibn Aknin die Reihenfolge der Lehrsätze beibehält, so stand der Satz לא יאחז am Anfang von Kap. VII.

dem Sefer Mussar, über seinen Inhalt, seine Quellen, seine Sprache, seine Erwähnung bei späteren Autoren und endlich über die Handschrift, die der Edition zugrunde liegt. Die kurzen Fußnoten beschränken sich auf Angabe der Quellen und Mitteilung der im Text berichtigten fehlerhaften Lesarten der Handschrift und anderer wichtiger Varianten. Dem Texte folgen Bemerkungen und Berichtigungen, enthaltend Korrekturen, Erklärungen, Quellen- und Parallelennachweise, und sechs Anhänge: Inhalt der Exkurse, erklärte Bibelstellen im Sefer Mussar, weniger gebräuchliche Termini und Bedeutungen, talmudische Ausdrücke und Wendungen, arabische Wörter, Tabelle verschiedener Zählungen der Abothmischnas: im Sefer Mussar, Machsor Vitry, Maimonides' Kommentar, ed. Baneth, und Aboth, ed. Strack. — Der Herausgeber ist W. Bacher.

Interessant und wichtig ist auch Salomo b. Ha-Jathoms Kommentar zu Maschkin. Das Interessante und Wichtige ergibt sich nicht so sehr und nicht in erster Reihe aus dem Werke selbst, als vielmehr aus dem Umstande, daß es aus einem Lande stammt, aus dem nur spärliche Denkmäler talmudischer Gelehrsamkeit bekannt sind. Denn, ob der Verfasser in Italien geboren oder aus dem Orient eingewandert war, seinen uns vorliegenden Kommentar hat er jedenfalls in Italien geschrieben, und zwar in Süditalien, wodurch das Werk, als der älteste Talmudkommentar aus diesem Lande, noch mehr an Interesse gewinnt.

Was nun das Werk selbst betrifft, so muß ich gestehen, daß es mich einigermaßen enttäuscht hat. Von einem Autor, den R. Jesaia di Trani anführt und mit Achtung nennt, war mehr Tiefe, Gründlichkeit und Originalität zu erwarten. Unser Autor aber zeigt sich in diesem Kommentar als wenig selbständig und originell. Nicht selten freilich ist er allzu originell, d. h. unverständlich und unbegreiflich. Allerdings kann man einen Teil der Sonderbarkeiten auf das Konto

des Kopisten setzen, dieser aber darf nicht immer zum Sündenbock gemacht werden. Der Verfasser ist von einer gewissen Oberflächlichkeit und Unüberlegtheit nicht freizu, sprechen. Man findet aber in unserem Kommentar auch vorzügliche Erklärungen und andere treffliche Bemerkungen- und man erkennt auch sonst, daß der Verfasser ein hervorragender Gelehrter war, wenn auch weniger durch Tiefe und Scharfsinn als durch große Belesenheit glänzend.

Man ist sogar versucht anzunehmen, daß der Verfasser sich seiner starken Seiten bewußt war und gern Gelegenheit suchte, sie zur Geltung zu bringen. Daraus erklären sich die vielen Digressionen in unserem Kommentar, die mit den betreffenden Talmudstellen in gar keinem oder nur sehr losem Zusammenhange stehen. Gelegenheit spielt auch sonst in unserem Kommentar eine Rolle: gelegentlich werden chronologische Themata behandelt und gelegentlich werden Bibelstellen erklärt. Nimmt man noch dazu die Bemerkungen über Diktion und Stil des Talmud, die vielen Worterklärungen aus dem Aramäischen, die zahlreichen arabischen und italienischen Glossen und die Mitteilung mehrerer orientalischer und italienischer Bräuche, so besitzen wir in diesem Kommentar ein in vielen Beziehungen interessantes Buch.

In einer Beziehung ist unser Kommentar sogar sehr wichtig und bedeutend, für die talmudische Textgeschichte, besonders aber für den kommentierten Traktat Moëd katon. Außer zahlreichen, zum Teil sehr bedeutenden Textvarianten, hat er uns auch einige Talmudstellen erhalten, die in unseren Texten fehlen und auch sonst nicht bekannt sind.

Unser Autor hat auch noch andere talmudische Traktate erklärt und wahrscheinlich auch Kommentare zur Mischna geschrieben. Er scheint auch manche medizinische und naturwissenschaftliche Kenntnisse besessen zu haben.

Während wir nun Salomo ben ha-Jathom als Gelehrten ziemlich genau kennen, wissen wir von seinen Lebensver-

hältnissen so gut wie gar nichts. Bloß das eine ist sicher, daß er im elften Jahrhundert in Süditalien gelebt hat; daß Italien auch sein Geburtsland und nicht bloß seine zweite Heimat war, ist sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht absolut sicher. Aus seinen naturwissenschaftlichen und medizinischen Kenntnissen könnte vielleicht geschlossen werden, daß er von Beruf Arzt war.

Der Leistung des Herausgebers darf man uneingeschränktes Lob zollen. Chajes ist seiner Aufgabe in vorzüglicher Weise gerecht worden. Er bemüht sich, fast durchwegs mit Erfolg, den arg vernachlässigten Text richtigzustellen und zu erklären; der Quellen- und Parallelennachweis ist ziemlich vollständig. In der Einleitung wird alles, was den Verfasser und sein Werk, die Handschrift und ihren Schreiber betrifft, erschöpfend und gründlich behandelt.

Vergleicht man die Ausführung über das Sefer Mussar mit der über den Kommentar zu Maschkin, so wird man eine nicht allzu entfernte Ähnlichkeit zwischen beiden Werken wahrnehmen, nicht bloß in ihrer gleichen Eigenschaft als Kommentare zu talmudischen Traktaten, sondern auch in ihrer Anlage und inneren Beschaffenheit und ihrem literarischen Wert. Auch die Biographie der Verfasser zeigt manche verwandte Züge. Beide stammten aus Europa und lebten eine Zeit lang im Orient; der eine war sicher, der andere wahrscheinlich Arzt von Beruf.

Eine viel größere Ähnlichkeit, ja die engste Verwandschaft, inhaltlich und literarhistorisch, besteht zwischen den beiden folgenden Werken, Ma'asse ha-Geonim und Siddur Raschi. Sie sind beide halachische Sammelwerke, gleicher Anlage und gleichen, zum großen Teil kongruenten Inhaltes. Sie stammen beide aus derselben Schule, derselben Zeit und vielleicht auch aus demselben Lande, jedenfalls aber aus Gegenden die hart aneinander grenzen und literarisch eng verbunden und verwandt waren.

Das Ma'asse ha-Geonim stammt aus der Schule

Raschis, wie Machsor Vitry, Sefer ha-Oreh, Pardes und Siddur Raschi. Auch der größte Teil seines Inhalts ist in diesen Werken, besonders im Pardes enthalten. Es enthält aber auch nicht wenig neues und unbekanntes: manches im Namen Raschis, vieles von rheinländischen Gelehrten und mehrere gaonäische Responsen. Auch lernen wir einige Gelehrte aus der Zeit Raschis kennen, die sonst nirgends erwähnt werden.

Für die Kritik der talmudischen Texte bietet das M. ha-Geonim wenig, mehr schon für die gaonäische Literatur, da es viel gaonäisches Material enthält, das hier oft vollständiger und in besserer Textgestalt erhalten ist.

Das Verhältnis des dem M. ha-Geonim zu den schon früher bekannten Werken aus der Schule Raschis oder dem Kreise seiner Schüler ist schwer mit Sicherheit festzustellen. Epstein setzt in seiner Einleitung[1]) ohne weiteres voraus, daß das M. ha-Geonim die Quelle des M. Vitry, des S. ha-Oreh und ganz besonders des Pardes war. Diese Voraussetzung beruht gewiß auf seiner Ausführung in einem früheren Aufsatz[2]): »Das Ma'asse ha-Geonim ist die Hauptquelle des Pardes für die Entscheidungen der rheinländischen Gelehrten. In dem Stoffe des מעשיה הגאונים sind gelegentliche Entscheidungen über Fragen aus der religiösen Praxis und Materialien aus der Schule Raschis, wovon schon einiges in Ma'asse ha-Geonim selbst, hinzugekommen, und so entstand unser Pardes«. Für diese Annahme spricht wohl viel die Tatsache, daß im Ma'asse ha-Geonim die Exzerpte aus den Schriften der Machiriden, der Quelle für die Entscheidungen der Rheinländer, in ihrer ursprünglichen Form enthalten sind[3]). Ein stringenter Beweis ist dies aber nicht. Der Verfasser des M. ha-Geonim und der des Pardes konnten beide aus einer und derselben

[1]) Vgl. S. IX, N. 5 und Anm. 8.
[2]) Monatsschrift 1908, S. 727 f.
[3]) Vgl. Epstein, Einleitung, S. X f.

Quelle geschöpft haben, nur war der eine mehr, der andere weniger genau in der Wiedergabe der Vorlage. Aber das M. ha-Geonim macht im allgemeinen den Eindruck der größeren Ursprünglichkeit, soweit davon bei Sammelwerken überhaupt die Rede sein kann.

Über Zeit und Heimat des M. ha-Geonim sind keine genauen und sicheren Daten bekannt. Inbezug auf die Zeit ist nur das eine sicher, daß es am Ende des 12. Jahrhunderts bekannt war[1]). Wenn Epsteins Annahme[2]), unser M. ha-Geonim sei identisch mit dem von RABN. erwähnten מעשה המכירי, gut begründet wäre, so hätte es schon mehr als ein halbes Jahrhundert früher existiert. Aber Epsteins Annahme stützt sich bloß auf die Tatsache, daß die von RABN. aus dem מעשה המכירי zitierte Stelle in unserem M. ha-Geonim vorkommt, was natürlich kein sicherer Beweis ist. Da aber das M. ha-Geonim älter ist als das 13. Jahrhundert, so fällt es nicht schwer, seine Existenz in der Mitte des 12. Jahrhunderts anzunehmen. Viel schwieriger ist die Annahme seiner Identität mit dem מעשה המכירי. Die Schwierigkeit ergibt sich aus der, von Epstein nicht erkannten Tatsache, daß das M. ha-Geonim schon das Sefer ha-Ittim benützt hat[3]). Selbst wenn wir die Abfassungszeit des Sefer ha-Ittim bis zur äußersten noch möglichen Grenze, dem Anfang des 12. Jahrhunderts, hinaufrücken[4]), konnte es in Deutschland, der wahrscheinlichsten Heimat des M. ha-Geonim, erst viel später bekannt geworden sein, wodurch es unwahrscheinlich erscheint, daß RABN. ein Werk zitieren soll, das selbst schon das S. ha-Ittim benützt hat. Unmöglich ist dies freilich nicht, besonders da es nicht ausgeschlossen ist, daß der Verfasser des M. ha-Geonim selbst zum Kreise der Schüler Raschis gehört und

[1]) Epstein, Monatsschrift a. a. O. S. 728, Einleitung, S. VII—IX.
[2]) Monatsschrift a. a. O.
[3]) Vgl. weiter unten meine Bemerkung zu M. ha-Geonim, S. IX.
[4]) Vgl. Schorr, Einleitung zu Sefer ha-Ittim, S. XIV.

wenigstens eine Zeit lang in Frankreich gelebt hat, wo das S. ha-Ittim früher bekannt werden konnte[1]).

Was die Heimat des M. ha-Geonim betrifft, so berührt Epstein in seiner Einleitung diese Frage überhaupt nicht, nur in dem schon erwähnten Aufsatz in der Monatsschrift[2]) schreibt er: »Der Sammler war ein Mainzer Gelehrter, wie nämlich aus folgenden Bemerkungen zu entnehmen ist: מה שנוהגין במקומנו לנקר הכשר (3b)[3]), מעשים (נעשו[4]) בווירמישא מה שלא עשו מעולם במנצא und ähnliche«. Diese Bemerkungen beweisen nicht viel. Andere ähnliche Bemerkungen könnten für Speyer als die Heimat des Sammlers geltend gemacht werden, so z. B. S. 36: כן ראיתי נוהגים באשפירא, S. 40: ובן ראיתי באשפירא, S. 49: כי אם . . . באשפירא ראיתי מעשה. In Wirklichkeit aber darf aus diesen Angaben weder auf Mainz noch auf Speyer geschlossen werden. Wir haben es mit einem Sammelwerk zu tun, und zwar mit einem solchen, das seine Quellen wörtlich, ohne jede Änderung, herübergenommen hat, so gehören die fraglichen Angaben sehr wahrscheinlich den Quellen an, beweisen also für den Sammler nichts. Für die erste der von Epstein angeführten Stellen ist dies sicher. Die Fortsetzung lautet nämlich: שאלתי מרבינו הגדול, d. i. R. Isaak ben Jehuda, der Lehrer der Machiriden[5]), deren Schriften eine der Hauptquellen des M. ha-Geonim waren[6]).

[1]) Albeck מאמר מחוקקי יהודה (Lewy-Festschrift) S. 13 behauptet, daß schon RSBM. das Sefer ha-Oreh, das Exzerpte aus dem S. ha-Ittim enthält (Epstein, Schemaja etc., S. 16 [Monatsschrift, XLI]; Albeck a. a. O.), zitiert. Dies ist nicht sehr wahrscheinlich. Albecks Hinweis auf תמים דעים N. 104 ist ungenau, da die Bemerkung זה מצאתי בתוב בפירוש הרב ר"ש רומריגו am Ende von 103 steht; vgl. auch תמים דעים, Inhaltsverzeichnis, ed. Warschau 126b. Wie mir aber Albeck mitteilt, hat er für seine Behauptung andere Beweise.

[2]) 1908, S. 727 f.

[3]) D. i. ed. S. 4.

[4]) Ed. S. 49 oben.

[5]) Epstein, Einleitung, S. XXI.

[6]) Epstein, l. c. S. X—XIV.

Das M. ha-Geonim ist nach einer den Brüdern Goldschmidt in Frankfurt a. M. gehörenden Pergamenthandschrift, die spätestens aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts stammt, ediert. Daß Epsteins Arbeit sich durch große Gelehrsamkeit und Gründlichkeit auszeichnet, ist überflüssig hervorzuheben. Leider war es ihm infolge seiner geschwächten Gesundheit nicht möglich, seine Arbeit, die er vor mehreren Jahren vollendet hat, vor der Herausgabe nochmals zu prüfen. Daher ist manches Anfechtbare stehen geblieben. Dr. Freimann hat sich der verdienstvollen Aufgabe unterzogen, Epsteins Manuskript für den Druck vorzubereiten und durch manche Nachweise, besonders aus der in den letzten Jahren bekannt gewordenen Literatur, namentlich Ginzbergs Geonica II, zu ergänzen. So partizipiert auch er an dem Dank, den wir Epstein und den Mekize Nirdamim für die Veröffentlichung des M. ha-Geonim schuldig sind.

Über den Siddur Raschis, von dem erst ein Teil veröffentlicht wurde, ist vorläufig nicht viel zu sagen. Er enthält fast nichts, das nicht aus M. Vitry, Ha-Oreh, Pardes und anderen Werken[1]) bekannt wäre. Aber ein Werk aus der Schule Raschis verdient veröffentlicht zu werden, selbst wenn es nur wenig neues bietet. Diese Veröffentlichung ist aber zugleich ein Akt der Pietät gegen den seligen Buber, dem wir eine so große Zahl wertvoller Editionen verdanken.

Mit dem Siddur Raschi sind wir nach Frankreich gekommen. Dieses Land ist noch durch eine andere sehr wertvolle Edition vertreten: das Magen Aboth von Menachem ben Salomo Meïri[2]), das J. Last, der bekannte

[1]) Halachoth Gedoloth und Siddur R. Amram.

[2]) מגן אבות, Magen Aboth, 24 talmudische Abhandlungen des Meïri (Menachem b. Salomo), nach der einzigen Handschrift ediert uod kommentiert von I. Last. Mit empfehlendem Vorwort des Prof. A. Berliner nebst Briefen und Anmerkungen von mehreren Rabbinern und Gelehrten. London 1909. [Verlag des Herausgebers: 2, Montefiore College, Ramsgate].

Herausgeber der Schriften Josef Ibn Kaspis[1]), nach einer von Gaster im Orient erworbenen Handschrift ediert hat.

Das Buch besteht aus 24 Abhandlungen und ist im ganzen eine Auseinandersetzung mit in die Provence eingewanderten Schülern Nachmanides', die, auf die Autorität ihres großen Lehrers sich stützend, manche religiöse Bräuche ihrer neuen Heimat anfochten. Meïri tritt ihnen entgegen, entkräftet ihre Einwände und weist nach, daß die bestrittenen Bräuche nicht bloß durch Alter und Anerkennung seitens hervorragender Autoritäten geheiligt, sondern auch halachisch einwandfrei, ja allein berechtigt sind.

Meïri, als einer der hervorragendsten und interessantesten Autoren des späteren Mittelalters bekannt, gibt uns im Magen Aboth noch mehr als in seinen anderen Schriften Gelegenheit, seine gelehrten und schriftstellerischen Qualitäten zu bewundern: große Belesenheit, logische Schärfe, Selbständigkeit, vor anerkannter Autorität sich verbeugen aber nicht beugen, klare Übersicht, systematische Darstellung.

Ist nun das Magen Aboth für die Halachaforschung und besonders für die Geschichte des Minhags äußerst wichtig und interessant, so ist es auch für die Literaturgeschichte und für die Biographie der französischen Gelehrten, darunter Meïri selbst, von Bedeutung. Außer zahlreichen wertvollen Notizen, betreffend bekannte Gelehrte und Werke[2]), finden wir auch Hinweise auf Autoren und

---

[1]) Ich erwähne dies hier absichtlich, um Gelegenheit zu haben, auf die jüngste Kaspi-Edition aufmerksam zu machen: אדני כסף, Adne Kesef, Kommentar zu den prophetischen Büchern der heiligen Schrift. Von R. Joseph Ibn Kaspi. Nach der einzigen Handschrift in der Bodleiana in Oxford zum ersten Male herausgegeben von Isaak Last. I. Heft: Josua, Richter, Samuel, Könige, Jesaja. London 1911. [Verlag des Herausgebers: 2, Montefiore College, Ramsgate].

[2]) Besonders über R. Abraham b. David und den von ihm so heftig bekämpften R. Serachja ha-Levi. Diese Notizen hat schon Marx verwertet. Vgl. RÉJ. 1910, S. 203, 204, 211.

Schriften, die sonst sehr wenig oder gar nicht bekannt sind[1]).

Last hat durch die Veröffentlichung des Magen Aboth sich ein großes Verdienst erworben.

Zu Bachers Edition des Sefer Mussar hier noch einige ergänzende Bemerkungen:

S. 1, Anm. a. והגרים ist wahrscheinlich ursprünglich, nach dem Text der dreizehnten Benediktion der Tefillah: על החסידים ועל הצדיקים (ועל גירי הצדק[2]), wie bei Maimonides סדר תפלות.

S. 2, Anm. d. רי אלעזר בן עזריה bei Rabbinowicz z. St. — Das. Anm. 2. התם ist eher Aboth R. Nathan I, Kap. 3, S. 16.

S. 3, Anm. a. עם ist richtig, es ist die Stelle unmittelbar nach לא יתיחד, nur hat der Verfasser יהלך für יספר gelesen, oder der Kopist sich geirrt. — Das. Anm. b. Ein Ms. bei Schechter: שכך. J. A. liest שהיא מביאך, die vorzüglichste LA.

S. 5, Z. 4. Wichtig ist die sonst nirgends vorkommende Lesart והכנסת אורחים in der Mischna Pea I, 1. Nach Sabbat 127a kann es in der Mischna nicht stehen.

S. 6, Anm. f. מה מסמר קבוע אף דברי תורה קבועין in Tanchuma וילך § 1. Vgl. Aboth R. Nathan I, Kap. 18, S. 68.

S. 7, Anm. 12. Rabbinowicz zu Megillah 31b: לא נברא שמים וארץ.

S. 8, Z. 22. האוהב. Die Quelle ist wahrscheinlich Jerusch. Beraoth IX, 7. 14b; Sotah 20c.

S. 16, Anm. 4. R. H. Chajes, Glossen z. St., vermutet, daß Maimonides Sanhedr. 103b כיון שנעשה אדם ראש gelesen. Vgl. Ma'ajan Gannim, ed. Buber, S. 123 zu Job 38, 13: ועין רשעים תלויה לפי שהוא ריל הראשונים שבה והנדולים usw. wie Sanhedr. 103b. Hier ist also כיון שנעשה ראש sicher.

S. 18, Z. 30. יאסף Taanith 31a, die Deutung יאבד מן העולם Taanith das. und B. bathra 121a: תקברניה אימיה.

S. 23, Z. 23. שנאות לו לאדם ליסול בכבשן האש. Nach B. mezia 59a. — das. Z. 26—27. Chagiga 3a.

S. 24, Z. 22—28 stimmt inhaltlich und zum Teil auch wörtlich

---

[1]) So der S. 67 erwähnte רי יהודה בר יוחנן. Vgl. noch RÉJ. 1910, S. 223, 224.

[2]) Diese Reihenfolge entspricht der Ansicht, der חסיד stehe höher als der צדיק. Vgl. Maimonides, Acht Kapitel, Kap. VI, Sefer Mussar, S. 131, 132.

mit dem Responsum R. Hais in Resp. der Gaonim, ed. Harkavy, N. 60, S. 27 und Alfassi Berachoth V, Anf.[1]) Die Fortsetzung bei unserm Autor Z. 28—31 macht es wahrscheinlich, daß er Alfassi oder auch ihn benützt hat.

S. 25, Anm. 2. והמקבלו יותר מן האומרו auch Mischneh Torah דעות VII, 3. Es scheint, daß Maimonides so Erachin 15b gelesen.

S. 27, Z. 2. כל הכועס. Mischneh Torah דעות II, 3.

S. 28, Z. 18. Merkwürdig ist es, daß unser Autor בית הכלא unter den Körperstrafen zählt, da nach der allgemeinen Ansicht das jüdische Recht keine Strafhaft kennt. Vielleicht darf ich in dieser Merkwürdigkeit eine Bestätigung meines Nachweises[2]) erblicken, daß das ältere talmudische Recht doch die Kerkerstrafe anzuwenden pflegte.

S. 28, Z. 30. ולמוד לשון קודש. Vgl. R. H. Chajes, Glossen zu Maimonides Kommentar.

S. 29, Z. 21—23. Erweitert in M. Vitry 494. Vgl. Raschi B. Bathra 78b unt.

S. 30, Z. 13—14. Chagiga 5b, Pesaschim 113b.

S. 31, Z. 11—15. Maimonides, Acht Kapitel, Kap. 4. Vgl. S. 58 Z. 7—10.

S. 41, Anm. 5. Auffallend ist, daß hier eine andere Stelle zitiert wird, während doch das ganze Sukkah 18a steht.

S. 50, Z. 1. ביבמה. Warum gerade ביבמה? Wahrscheinlich ויבמה, dafür spricht das folgende בעילות.

S. 53, Anm. 4. Lies: Pessachim 66a.

S. 54, Z. 13. ותאצלם. L.: (אצלם[3]. — Das. Z. 28 ist אונקלום für ר' עקיבא zu lesen, oder richtiger [בדיינים וכן תרגם אונקלום] ופי' ר' עקיבא.

S. 55, Z. 14—15. Berachoth 22a.

S. 61, Z. 2. אין בהם דופי ist auch wegen והיו 60, 32 schwierig, daher wahrscheinlich אין fehlerhaft u. דופי nun in seiner eigentlichen Bedeutung.

S. 68, Z. 5. כתלות דעתינו[4]). Gewiß; כסלות דעתינו.

---

[1]) Vgl. Harkavy l. c. S. 351. Zu ergänzen: Rabiah 16a oben und Maggid Mischneh תעניות V 14: רבינו האיי. Vgl. noch Ritba zu Gittin 7a und Orchoth Chajjim I, 98a, N. 14: גאונים.

[2]) Monatsschrift 1908, S. 194—197.

[3]) Oder viell. ותאלצם, sie belästigen. Wie ich jetzt bemerke, erklärt Bacher, S. 218 das Wort als ein von אֵצֶל gebildetes Verbum: ותהיה תמיד אצלם. Mir scheint dies nicht richtig. Abgesehen von der sprachlichen Schwierigkeit, ist es auch inhaltlich nicht ganz passend, da das ständige Beisammensein mit den Gelehrten eher empfohlen werden soll.

[4]) S. Bachers Bemerkung, S. 194 und 219. כתל doch Cant. 2, 9 und im Neuhebräischen sehr oft?

S. 89, Z. 16. Berachoth 21 b, Megillah 23 b.

S. 95, Z. 4. Vgl. Mischneh Torah יום טוב VI, 16. — Z. 6. Vgl. Raschi Pesaschim 118 a, Makkoth 23 a und M. Vitry 512. — Z. 11. Vgl. Jerusch. Peah 16 b, 40, Sanhedr. X, 1, Mischneh Torah תשובה III, 6, מילה III, 8. — Z. 12 lies בריתות, vgl. Mischna Nedarim 31 b, Mischneh Torah מילה III, Ende.

S. 96, Z. 21—23. M. Vitry 513 ausführlicher.

S. 97, Z. 3—4. Vgl. Kidduschin 32 b unt. — Z. 16. Erubin 54 b unt.: אין תורה נקנית אלא בסמנין Vgl. Sabbath 104 a.

S. 98, Z. 3. L.: שתיקה חכם הוא, da sonst der Nachsatz fehlt.

S. 99, Z. 34. M. Vitry 514 liest אבל לא על פי רוב המעשה und führt S. 515 הכל לפי רוב המעשה als Variante an. Beide Lesarten sind dann vereinigt worden.

S. 100, Z. 5. Schebuoth 39 a unt.

S. 108, Z. 7. ששבה. L.: ששרה, vgl. Hos. 12, 5.

S. 112, Z. 32. Vgl. noch Midr. Agada, ed. Buber, Num. 24, 17, Bachja, Num. l. c. aus מדרש. Vgl. Tanchuma in Jalkut ha-Machiri Ps. 60, § 23. — Z. 33. Moëd katon 16 b, Targum II, S. 23, 8. Seder Eliahu r. Kap. 3, S. 15.

S. 113, Z. 19—21 scheint auf Tanchuma מצורע § 3 (B. § 8)[1]) zurückzugehen, mit Reminiszenz an Sotah 5 a. Wahrscheinlicher aber ist, daß die Deutung von Lev. 14, 56 einer andern Quelle entnommen ist, da sie auch Bachja, Kad ha-Kemach, Art. נאוה hat[2]). — Z. 23. Vgl. Lev. r. XVI, 1.

S. 114, Z. 23—30. Beide Erklärungen ausführlich M. Vitry 523.

S. 115, Z. 8. Die שלש מצות sind ללמד, ללמוד und לשמור ולעשות, die beide nur als eins gezählt werden können.

S. 117, Anm. 1. Joma 35 b steht nichts von חוטב עצים. Vgl. H. Chajes, Glossen zu Maimonides Kommentar[3]).

S. 119, Z. 19—20. B. Bathra 22 a.

S. 120, Z. 3—5. Megillah 21 a.

---

[1]) Vgl. Erachin 16 a, Lev. r. XVII, 3.

[2]) ובמקום אחד דרשו שהצרעת עונש המתנאים שנא' ולשאת ולספחת ואין שאת אלא גבוהה שנ' ועל כל הגבעות הנשאות וכן מצינו בנעמן וכו'. Vgl. Tanchuma מצורע § 4 und Num. r. VII, 6. Hier und Lev. r. XVII, 3 hat wahrscheinlich die fragende Deutung von Lev. 14, 56 ihren Platz gehabt; aus Lev. r. kennt sie unser Autor, Bachja aus Tanchuma.

[3]) Wie Maimonides und Ibn Aknin auch Herzenspflichten שער הפרישות, ed. Warschau, S. 140; vgl. auch Responsen Isaak b. Schescheth, N. 153. Auch Mischneh Torah תלמוד תורה I, 9: נדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים, wozu Kesef Mischneh: כנון הלל. Aboth di R.

S. 121, Z. 32—33. Mischneh Torah, שבועות I, 4.

S. 122, Z. 29. Kethubboth 62b, Nedarim 50a.

S. 123, Z. 14. Lies: מבני עליה המועטין, eine bei unserem Autor häufige Phrase. Vgl. Sukkah 45b.

S. 125, Z. 15. דאתים ונמים ריבוים הם Jerusch. Berachot IX, 14b unt.

S. 126, Z. 2—4. So B. mezia 33b. vgl. Raschi und M. Vitry 528. — Z. 14—21[1]). Sifre Num. § 119 ohne Belege. Vgl. Aboth di R. Nathan I, Kap. 41 und II, Kap. 48[2]). — Z. 24 למלך. Baraitha Horajoth 13a: חכם קודם למלך.

Nathan I, 6 und II, 12 wird ähnliches von R. Akiba erzählt: בכל יום ויום היה מביא חבילה של עצים. Zum Thema, vgl. תשב"ץ I, N. 142—145, Responsen ריב"ש N. 153 und Keßef Mischneh תלמוד תורה III, 10.

[1]) Vgl. Maimonides Kommentar z. St. und Mischneh Torah תלמוד תורה III, 1.

[2]) Vgt. Joma 72b.

S. 127, Z. 20. Gen. r. LXIII, 15; vgl. Mischneh Torah תלמוד תורד III, 12: באהלי החכמים.

(Fortsetzung folgt.)

Aus der Bibelexegese Joseph Ibn Kaspis.

Von W. Bacher.

(Fortsetzung.)

III.

Aus Occident und Orient.

Sowie die Sprache seiner Heimat, dienten Ibn Kaspi auch die sozialen und kulturellen Verhältnisse derselben als Hilfsmittel zum Verständnisse und zur Illustration der Bibel. Die Worte in Koheleth 3, 2: »es ist Zeit zu pflanzen und es ist Zeit das Gepflanzte auszureißen« beleuchtet er mit der großen volkswirtschaftlichen Änderung in Südfrankreich[1]), deren Zeuge er war[2]): »Wir sehen es heute in unserer Gegend, daß weil der Papst in unserem Lande residiert, man in diesem Lande zahllose Weingärten gepflanzt hat, so daß der Wein sehr wohlfeil und das Getreide teurer geworden ist. Jetzt zerstört man wieder die Weingärten und reißt die Pflanzungen aus, um jene wieder in Felder zu verwandeln[3]) und Getreide zu säen. Wie wird es erst sein, wenn der Papst morgen nach Rom zurückkehrt[4]), dann wird unser Gebiet veröden und zahllose Felder und Weingärten zur Wüstenei werden.« — Zu Prov.

---

[1]) Im Jahre 1309 wurde Avignon die Residenz des Papstes. Ibn Kaspi schrieb dies etwa zwanzig Jahre nachher.

[2]) KK. I, 196.

[3]) St. וישובים l. וישיבום.

[4]) (l. לרומי) אם מחר ישוב לו ברומי. Vielleicht glaubte man eine Weile, daß der Papst Johann XXII., als er im Jahre 1330 den Gegenpapst Nikolaus (V.) besiegte, bald seine Residenz nach Rom verlegen werde.

7, 20[1]) erklärt er יום הכסא (כֶּסֶא mit כְּסָא identificierend)[2]) als »der bestimmte Tag, an dem der Herrscher oder der Richter auf dem Richterstuhle sitzt, dem entsprechend, was in Frankreich שידה genannt wird«[3]). — Zu Prov. 28, 15 f. führt er aus: daß Fürstenmacht und Herrschaft ihre Inhaber von Streben nach Weisheit und Sittlichkeit ablenkt und sie durch ihre vielen Ausgaben dazu gebracht werden, zur Dekkung derselben das Volk zu bedrücken. Das ist auch, fügt er hinzu, in dieser unsern Zeit der Fall[4]). — Zu I Kön. 11 33, wo vom Volke ausgesagt ist, was eigentlich die Schuld Königs Salomo war, bemerkt Ibn Kaspi, daß das Beispiel des Königs von seinen Großen und von dem ganzen Volke befolgt wurde. »Das sehen wir auch heute in allen unseren und in anderen Ländern und so ist es der Fall beim Hausvater in bezug auf seine Familienangehörigen und Diener«[5]). — Wenn Abraham seinen Leuten gestattet hätte, ihren Teil von der Habe Sodoms zu nehmen (Gen. 14, 24), so gliche er »den Richtern unserer Zeit, die sich selbst von Bestechung rein halten, aber ihren Frauen und Leuten erlauben, Geschenke von den Parteien anzunehmen. Tatsächlich gab Abraham nur zu, daß die nicht zu seinem Hause gehörenden Männer Aner, Eschkol und Mamre ihren Teil erhalten' während er in bezug auf seine eigenen Leute nur das, was sie bereits verzehrt hatten, zugestand[6]). — Als Analogie zu Aharon, der Moses' »Mund« sein soll, erwähnt Ibn Kaspi die in christlichen Ländern übliche Form, daß einer der Räte des Königs selbst in Gegenwart des Königs in seinem

[1]) KK. I, 93.

[2]) Auch R. Levi b. Gerson, im Kommentar z. St., erklärt: Tag des Thrones, nämlich Neujahr, an dem Gott Gericht hält.

[3]) בענין מה שנקרא שידה במלכות צרפת. Das Wort ist jedenfalls korrumpiert. Es ist wohl lat. sessio gemeint.

[4]) KK. I, 123: כי הנדידות והממשלה יביאם להבטל מהעיון בחכמה ובמוסר ולרוב הוצאתם יהיו בעלי מעשקות וכן הוא ענין זמננו זה וכן היה לעולם ברב.

[5]) AK. 53: וכן אנו רואים . . . בכל ארצותינו וזולתם.

[6]) MK. I, 77.

Namen zum Volke spricht[1]). — Zu II Sam. 5, 8: Die Proklamation Davids: »Wer den Gibeoniter schlägt« ist ohne Nachsatz (wie etwa der in der Parallelstelle I Chron. 11, 8). Aber auch so ist der Sinn vollständig; auch heute wird der Wille des Königs ausgerufen, daß Jemand gefangen genommen werde, ohne die Erwähnung eines dafür ausgesetzten Lohnes[2]). — Im Königreich Frankreich ruft man Befehle mit den Worten aus: Der König hat gesagt, obwohl es nur der Beamte gesagt hat. Ebenso ist zu verstehen die Angabe (Gen. 25, 23): »Der Ewige sagte ihm« oder: Der Ewige sagte den Kindern Israels[3]). — Es ist die Art der Könige und der Großen des Königs allerlei seltene Geschöpfe zu halten, und sie besolden Narren, daß sie sich vor ihnen närrisch und verrückt benehmen, auch belohnen sie vorüberziehende Reisende dafür, daß sie neue Dinge und neue Gesichter bringen[4]). Denn die Herrscher und Fürsten verbringen ihre Tage mit solchen eitlen Vergnügungen. Danach erklärt sich der Inhalt von Prov. 26, 10[5]). — In Jes. 56, 11 sind die Hirten die Könige, die gierigen Hunde die »Ritter, Großen und Mächtigen im Volke«[6]).

Zu Jes. 5, 2. Auch heute ist es sowohl dort (im Morgenlande) als bei uns Gewohnheit, in jedem großen und schönen Weingarten einen Turm zu bauen[7]). — Zu Jes. 23, 1 (»Tarschisch-Schiffe«). Von dort (Tyrus) gab es einen

---

[1]) MK. II, 135: מנהג הנוצרים שידבר לעם אחד מיועצי המלך אף בפני המלך.

[2]) AK. 32.

[3]) MK. II, 86: וכן הברוז במלכות צרפת [יאמר] אמר המלך ולא אמר זה רק השוטר.

[4]) . . . ונותנים שכר לכסילים שיתינעו ויתהוללו לפניהם ויתנו שכר לכל עוברים הולכי עלי דרך שיבואו ויביאו לפניהם דברים חדשים ופנים חדשות.

[5]) KK. I, 119.

[6]) AK. 175.

[7]) AK. 90.

steten Schiffsverkehr auf hoher See nach Rom, wie er noch heute üblich ist[1]).

Zu Gen. 38, 5. Der Schlußsatz des Verses gibt den Grund der Namensgebung des dritten Sohnes Judas' an: Weil er in Kessib geboren wurde, bekam er den Namen Schela. Denn שֵׁלָה bedeutet Täuschung (vgl. השל II. Sam. 6, 7, תשלה II. Kön. 4, 28) und ist somit ein Synonym zu כְּזִיב (vgl. תכזב II. Kön. 4, 16 synonym mit תשלה ib. V. 28)[2]). Viele Männer- und Frauennamen werden auch heute in unserem Lande nach dem Geburtsorte gegeben[3]). — Zu Jes. 57, 7. Die aus dem Ehebruche erzeugten Kinder werden heimlich umgebracht, »wie derartiges bei uns alle Tage geschieht«[4]).

Noch häufiger als die Verhältnisse seiner Heimat zieht Ibn Kaspi die des Orients, besonders Ägyptens, zur Bibelerklärung heran. Er hatte auf seiner Reise nach Ägypten das Morgenland kennen gelernt und beruft sich zumeist auf seinen dortigen Aufenthalt.

Oft hat er Gelegenheit, die Kleidertracht des Orients in der Bibel wiederzufinden. Beim Gebote über die Schaufäden (Num. 15, 38) erinnert er an das in einem viereckigen Leinwandstücke bestehende Gewand, mit dem auch der Kopf bedeckt wird, wie es noch heute bei den Arabern in Ägypten und Palästina üblich ist[5]). Zu Deut. 22, 11 vergleicht er die orientalische Art, dieses Gewand zu tragen mit der Tracht der vornehmen Damen seiner europäischen

---

[1]) AK. 120: כי משם עוברים ושבים דרך אניה בלב ים אל רומי כמו שנהוג גם היום. Ibn Kaspi versteht תרשיש in der traditionellen Bedeutung: Meer, hohe See.

[2]) Ibn Kaspi verweist auch auf seine Erklärung von שילה, Gen. 49, 10.

[3]) MK. II, 8b; ידוע כי רבים משמות האנשים והנשים גם היום בארצנו יושמו מצד המקום שיולדו שם.

[4]) AK. 176: כמו שידוע אצלנו מעשים בכל יום.

[5]) MK. II, 260: הוא׳ חתיכת בגד פשתן בעל ארבעה כנפות כסיתך אשר תכסה בה וכן הוא היום מנהג הישמעאלים במצרים ובארץ ישראל (Deut. 22, 12).

Heimat[1]). — Den Ausdruck לויית חן, Prov. 1, 9, erklärt er als allgemeine Bezeichnung für die bei den Arabern gebräuchlichen, als Kopfbedeckung dienenden Tücher und Hüllen[2]). — Zu Jes. 20, 2[3]). Jesaja pflegte einen Sack um die Lenden unmittelbar am Leibe zu tragen[4]), darüber das Obergewand, über welchem — wie das im Orient Sitte ist[5]) — ein Gürtel das Obergewand und auch den Sack festhielt. Jesaja erhielt nun den Befehl, den Gürtel zu lösen, damit der Sack von seinen Lenden falle und er blos das Obergewand auf dem Leibe behalte. Diese mangelhafte Bekleidung wird mit dem Worte »nackt« bezeichnet. Die Bezeichnung »barfuß« (eben daselbst) erklärt sich einfach nach der morgenländischen Sitte, Sandalen zu tragen; nachdem man dieser sich entledigte, blieb der Fuß nackt, weil im Oriente keinerlei Socken getragen werden[6]). Mit der orientalischen Sitte, Sandalen zu tragen, die durch ein Schütteln des Fußes von selbst abfallen, erklärt er auch das Gebot an Moses in Exod. 3[7]). An einer anderen Stelle[8]) sagt er zur Begründung dieses Gebotes: Es ist bekannt, daß man in jenem Lande, bevor man in ein angesehenes Haus eintritt und auch in der Synagoge die Schuhe ablegt. — Den

---

[1]) MK. II, 295: ובזה הסדין יחופפו על ראשם וצוארם כדמות השרות בארץ הזאת . .

[2]) KK. I, 87: הוא סוג לכל הסדינים והחריטים ויתר הדבוקים שמשימים הישמעאלים בראשיהם.

[3]) AK. 117.

[4]) Dazu die Angabe: דרך הפרושים המענים נפשם כל שכן בעת תכופות הצרות כמו שמפורסם בספורים. Das ist wohl eine Anspielung auf das II K. 6, 30 Erzählte.

[5]) היה נושא אזור על לבושו העליון כמנהג הארץ ההיא. S. auch AK. 64, II Kön. 1, 8: כי משפט הארץ ההיא גם היום לשאת חגורתם חיצונית על כל לבושם וגם עתה נוהגים כן בארץ ההיא. Statt des zweiten ההיא steht irrtümlich הואת.

[6]) אולם יחף הוא נמור כמנהג הארץ ההיא אחר שחלץ נעליו כי אין מנהגם לשאת בתי שוקים כלל. S. auch MK, I, 139.

[7]) MK. I, 19.

[8]) MK. I, 136.

Ausdruck: er hat seinen Arm entblößt (Jesaja 52, 10), erklärt Ibn Kaspi mit der orientalischen Kleidersitte: wenn man das ärmellose Gewand an der Schulter hinaufrückt, entblößen sich die Arme[1]).

Die Vorschriften über das Passahmahl, Exod. 12, 11, erklären sich aus der Art, wie im Oriente die Mahlzeiten abzuhalten üblich ist[2]). Man legt vorher die Sandalen ab, löst den Gürtel und sitzt im Kreise lagernd auf figurengeschmückten Teppichen[3]). Bei dem ägyptischen Passahmahl, das mit den Zeichen der Eile eingenommen werden sollte, mußten die Teilnehmer gerade im Gegenteil mit umgürteten Lenden, die Schuhe an den Füßen und den Stab in der Hand (also stehend) das Mahl verzehren. — Was in Jesaja 28, 8 über die Unflätigkeit der üppigen Mahlzeiten gesagt wird, findet sich auch gegenwärtig bei den Arabern[4]). — Zum Verbote, das Böcklein in der Milch der Mutter zu kochen, bemerkt Ibn Kaspi, er habe selbst in Ägypten und den Nachbarländern gesehen, daß man Böcklein in Milch esse[5]).

Die im Oriente übliche Polygamie ist auch von der Thora gestattet. Um so höher ist Abrahams ursprüngliche Monogamie einzuschätzen[6]). Zu Jes. 7, 14 erklärt er, unter העלמה sei eine der Lieblingsfrauen des Königs Achas zu verstehen und erwähnt dabei die morgenländische Institution des königlichen Harems[7]). — In der Fabel des Königs Joasch, II Kön. 14, 9, hält der Dornstrauch bei der Ceder

---

[1]) AS. 165: כי ימשוך בגדיו אצל כתפיו ויותר מבואר זה ממנהג הארץ ההיא אצל בני אדם.

[2]) MK. I, 139.

[3]) ובאשר יבאו לאכול בחדר ביתם ישלו המנעלים ויתירו חגורתם כי ישבו לארץ רובצים מוסבים על המחלצות המצויירות.

[4]) AK. 129: וכן ענין הישמעאלים היום.

[5]) MK. 228 zu Exod. 34, 26: להיות מנהג הארץ ההיא לאכול את הגדיים בחלב כמו שראיתי במצרים וסביבותיה.

[6]) MK. I, 83.

[7]) MK. I, 95: כי כן לכל מלך בארץ ההיא נשים רבות ופילגשים אין מספר.

um deren Tochter für seinen Sohn an. Es ist in jenem Lande noch heute der Brauch, daß, im Gegensatze zu unserem Lande, die Anregung zur Eheschließung von Seiten des männlichen Teiles geschieht[1]). — Das Anerbieten Jakobs, sieben Jahre lang um Rachel zu dienen (Gen. 29, 18) entspricht dem noch bestehenden Brauche jener Länder[2]).

Wenn Moses Gott bittet (Exod. 33, 18): Lasse mich doch deine Herrlichkeit sehen, so ist das so viel, als ob er sagte: Lasse mich doch dich sehen. Das ist so die Art der Anrede in jenem Lande. Wenn sie sagen wollen: wie ist dein Befinden, mein Herr, so sagen sie dafür: wie ist das Befinden deiner Herrlichkeit mein Herr[3])? — Bei den in der heiligen Schrift sich findenden, oft sehr langen Segnungen erinnert er an die Gewohnheit des Orients, die sich auch »in unserem Lande«, aber in viel geringerem Maße findet. Er erwähnt dafür einen Vorfall aus seinem eigenen Leben: Als er zum ersten Male in Ägypten war[4]), machte er dem Nagid David, dem Urenkel Moses Maimunis, seine Aufwartung; und dieser segnete ihn mit langen Segensworten, um ihm Freundschaft und Wertschätzung zu bezeigen, während er selbst schwieg[5]). — Der Ausdruck

---

[1]) AK. 71: כן הוא מנהג הארץ ההיא גם היום ר"ל שהזכר תובע החתון הפך ארצנו זאת.

[2]) MK. II, 72: כן הוא מנהג הארצות ההם גם היום וכן דרך תורתנו. Es ist nicht klar, was die Bemerkung: »und so ist die Art unserer Thora.« Vielleicht meint er das Prinzip der Eheschließung, wonach der eheschließende Mann zu einer Leistung, der Morgengabe, verpflichtet ist. Die weitere Bemerkung: ומי יוכל לזווג מנהג ארצנו זאת עמם weist auf die Mitgift hin, die eine Leistung des weiblichen Teiles der Eheschließung an den Mann ist.

[3]) MK. I, 146: . . . אלו ירצו לומר לאיש מה שלומך אדוני יאמרו מה שלום כבודך אדוני. Im Arabischen, woran Ibn Kaspi wohl denkt, entspricht dem hebräischen כבודך : חצרתך.

[4]) Wahrscheinlich ging Ibn Kaspi aus Ägypten nach Palästina und kehrte von dort wieder nach Ägypten zurück; deshalb kann er von einem erstmaligen Aufenthalte in Ägypten sprechen.

[5]) MK. I, 42: . . . . ברכני ברכה ארוכה להראות לי אהבה וחבה ואני מחריש

vom huldigenden Kusse in Gen. 41, 40 gibt Anlaß festzustellen, daß es im Orient nicht üblich ist, wirklich auf den Mund zu küssen. Aber der biblische Ausdruck (על פיך ישק) ist auch mit der dort üblichen Sitte vereinbar. Scherzhaft fügt er hinzu: »Wer darüber von mir Auskunft erhalten will, der möge mir seinen Teil an den Ausgaben für jene vor zwanzig Jahren unternommene Reise bezahlen«[1]).

Auf gewisse dunkle Seiten der orientalischen Kultur nimmt Ibn Kaspi öfters Bezug in seiner Bibelexegese. Besonders zu Gute scheint er sich zu tun auf die Auslegung zu Jes. 66, 17 (אחר אחת בתוך), die sich an drei Stellen seiner Schriften findet[2]). An der Hauptstelle verweist er auf eine entsprechende Sitte in der lockern Gesellschaft seiner südfranzösischen Heimat[3]), wo sich Ähnliches auch bei den Volkstänzen findet[4]). Auch die Erwähnung der Gärten im Jesajaverse erklärt sich aus dem, was im Orient üblich ist[5]). — Auf dieselbe Art erklärt er auch das Wort שונים in Prov. 24, 21[6]). Andere Perversitäten des Geschlechtslebens im Oriente erwähnt er zu Deut. 23, 18[7]); zu II Sam. 10, 4[8]); zu I Kön. 14, 24[9]).

Einer Bemerkung Ibn Esras zu Exod. 4, 20 setzt Ibn Kaspi die in Ägypten von ihm selbst gemachte Beobachtung

---

[1]) MK. II, 92.

[2]) AK. 190; KK. I, 113; Ammude Keseph zu Moreh III, 33 (S. 135).

[3]) AK. ib.: וטעם בתוך בין שני נברים . . . וזה ידוע גם אצלנו היום דרך קבוץ זונות רבות עם זונים רבים ויסבו על השלחן ויושיבו זונה אחת בין שני נברים כמו שיעלה מספרם.

[4]) Das.: וכן דרך העם במחולות.

[5]) Das.: והנה דרך הארץ ההיא להתרחק תמיד בגנות.

[6]) KK. I, 43.

[7]) MK. II, 298.

[8]) AK. 34: זה גם היום הכרח לפי מנהג הארץ ההיא שלא ילכו שם מנלחי זקן רק הקדשים המוכנים למשכב וכר.

[9]) AK. 58.

entgegen[1]), nämlich, daß mehr als eine Person auf einem Esel reitet.

Zu Exod. 7, 15 erzählt er Folgendes[2]): Ich sah einem Brauch, den noch heute der König von Ägypten[3]) ausübt: An zwei Tagen der Woche, nämlich am Dienstag und Sonnabend, zieht er mit seinem Gefolge aus, um sich an einem bestimmten Ort des Nilufers mit Ballspiel zu vergnügen[4]). Deshalb wohl konnte Moses nur an bestimmten Tagen vor Pharao erscheinen, an denen dieser »zum Wasser hinauszog.«

Joseph wollte seine Brüder vom Königsdienste frei halten (Gen. 46, 31). Wie berechtigt das war, weiß Ibn Kaspi aus seinen eigenen in Ägypten gemachten Beobachtungen[5]). — Die Erhöhung Josephs, des hebräischen Sklaven in Ägypten, gibt ihm zu folgender Bemerkung Anlaß: In jenem Lande ist der Aufstieg eines Sklaven zu hohem Ansehen nicht verwunderlich, es ist vielmehr etwas Gewöhnliches; denn der König macht gerade seine fremden Leibeigenen, weil er zu ihnen Vertrauen hat, zu Oberbeamten und »Rittern«[6]). — Seine Ausführung über die Geschichte Josephs in Ägypten leitet Ibn Kaspi[7]) mit der, wie er sagt, bei seinen Landsleuten allgemein erhobenen Frage ein, warum Joseph seinem Vater keine Nachricht über seinen Aufenthalt in Ägypten zugehen ließ. Er selbst hatte in seiner Jugend dasselbe gefragt. Aber als er nach Ägypten kam, klärte sich ihm alles auf; denn die Sklaven

---

[1]) MK. I, 19: ואני ראיתי כמו זה העניין פעמים רבות.

[2]) MK. II, 145; kürzer MK. I, 19.

[3]) Im Jahre 1250 hatte in Ägypten die Herrschaft der Mameluken begonnen.

[4]) לשחוק שם כל היום בכדור הקטן . . .

[5]) MK. I, 133: וכל שכן בארץ ההיא כמו שידעתי אני.

[6]) MK. I, 124: ואין פלא בארץ ההיא עליית העבדים לגדולה אבל כן הוא ברוב כי המלך לבטחו בעבדיו הנכרים מקנת כספו ישימם . . . שריו ופרשיו.

[7]) MK. I, 123.

jenes Landes sind nicht mit den Dienstleuten im Westen zu vergleichen, sondern sie stehen als Eigentum ihres Herrn auf der Stufe der Haustiere[1]). Dadurch löst sich jene Frage für die Dauer der Sklavenschaft Josephs von selbst.

David wird vom König Achisch zum »Hüter seines Hauptes« gemacht. Der Ausdruck erklärt sich nach dem, was in jenem Lande üblich ist: Die Sklaven des Königs schneiden sein Haupt ab und bringen es seinen Feinden[2]). Davor sollte David den Philisterkönig behüten.

Die Worte Pharaos in Exod. 1, 10 illustriert Ibn Kaspi[3]) mit dem Hinweise auf die Art der feindlichen Einfälle, wie sie in jenem Lande stattzufinden pflegen. Die Feinde haben nicht die Absicht, die Stadt zu erobern und dort zu bleiben. Vielmehr brechen sie ins Land ein, um Beute zu machen, von den Einwohnern viele zu tödten und dann abzuziehen. Besonders ist dies bei Angriffen des Herrschers von Babylonien gegen Damaskus und Kanaan und Ägypten der Fall[4]). Darum fürchtet Pharao, daß das Volk Israel sich bei einer feindlichen Invasion aus dem Osten den siegreich abziehenden Feinden anschließen und aus dem Lande ziehen werde. Offenbar meint Ibn Kaspi die Einfälle der Mongolen in die westasiatischen Länder und Ägypten.

---

[1]) זהוא כי העבדים בארץ ההיא אינם כמשרתי הארץ הלזו אבל הם אצל אדוניהם במדרגת צאן ובקר וזולתם משאר הבהמיות הבייתיות אין הבדל ביניהם כלל.

[2]) AK. 28: בן ראוי בארץ ההיא כי מנהג עבדי המלך להתיז ראש מלכים (l. מלכָם) ולשאתו לאויביו. Als Beispiel nennt er den Fall Ischboscheths (II Sam. 4, 7).

[3]) MK. II, 114.

[4]) זה יותר נהוג שיעשה מלך בבל לדמשק וכנען ומצרים וסביבותיה.

(Schluß folgt.)

Neue Beiträge zur Geschichte der Familie Fränkel-Spira.

Von **Ludwig Lazarus.**

Am 30. September 1901 wurde weit und breit von den berufensten Vertretern der jüdischen Wissenschaft der hundertste Geburtstag Zacharias Frankel's in Wort und Schrift, von Kanzel und Katheder gefeiert. Neben der Würdigung der hervorragenden Leistungen des verewigten Seminardirektors auf dem nur schwer übersehbaren Arbeitsfelde[1]) seiner unvergleichlichen Forschertätigkeit, die den Adelsbrief — יחוס עצמו — dieses Pfadfinders ausmacht und wie ein unverwelklicher Lorbeerkranz den Stempel jüdischer Geistesaristokratie ihm aufgeprägt, hat damals auch das זכות אבות, das Verdienst der Väter, auf die er in langer Ahnenreihe als auf seine leiblichen Voreltern mit gerechtem Stolze einst zurückgeblickt, eine eingehende Besprechung erfahren. Der Herausgeber dieser Blätter ist damals mit großem Eifer den Spuren gefolgt, die zur Feststellung der Herkunft des Meisters führen mußten. In einem instruktiven Aufsatze hat Brann[2]) den Stammbaum der Familien Spira-Fränkel eruiert und ist zu dem überraschenden Resultate gelangt, daß Zach. Frankel väterlicher- und mütterlicherseits die gelehrtesten, als Leuchten der jüdischen Wissenschaft gepriesenen Rabbinen, sowie die angesehensten Männer und Frauen in Israel zu seinen Urahnen zählte. In einer genealogischen Übersicht[3]), die bis

[1]) Brann's Verzeichnis der Schriften und Aufsätze Frankel's — Monatsschr. 1901, S. 336 ff. — zählt 325 Nummern.)

[2]) MS. 1901, S. 193 ff.

[3]) a. a. O. S. 205.

ins neunte Glied hinaufreicht, sowie in einem chronologischen Verzeichnisse der darauf bezüglichen Grabschriften hat er die näheren Verwandtschaftsgrade einzelner Glieder dieser weitverzweigten, durch Gelehrsamkeit und Gemeinsinn, durch Reichtum und Opferfreudigkeit ausgezeichneten Familien aufgezeigt und im darauffolgenden Jahre[1]) zur Ergänzung seiner wertvollen Mitteilungen die Prager Grabschriften der Familie Fränkel-Spira veröffentlicht, bei welcher Gelegenheit er die Angaben Hock's, auf denen im Wesentlichen seine Darstellung beruht, fast »durchgehends als zuverlässig« fand. Wenn ich nun nochmals auf den Gegenstand zurückkomme, so bin ich mir wohl bewußt, nicht mehr viel Neues zur Aufhellung der im Dunkel vergangener Jahrhunderte verschwindenden Vorgeschichte dieser Familien bieten zu können. Indessen dürfte die Veröffentlichung des in meinem Besitze befindlichen, bisher unbekannten handschriftlichen Materials einen nicht uninteressanten Beitrag zur Erforschung der Herkunft dieser vornehmen und einflußreichen Familie, sowie der Lebensschicksale einzelner ihrer Glieder liefern.

Das Manuskript, welches hier vorliegt, besteht aus 15, auf 8 Oktavblätter geschriebenen Seiten und ist einem aus der Bibliothek des R. Moses Fischer[2]), vormaligen Rabbiners von Wien, stammenden Exemplar des ספר קורא הדורות von David Conforti beigebunden. Letzteres ist an mehreren Stellen mit hebräischen, von der Hand Fischer's herrührenden Randglossen versehen. Die Sprache des MS. ist fast durchgängig ein ziemlich fließendes Hebräisch, nur an wenigen Stellen sind Redewendungen in jüdisch-deutscher Mundart des achtzehnten Jahrhunderts eingeflochten. Der Stil ist bald kurz und bündig, bald schleppend und weitschweifig, doch verstehen die Schreiber dieser Aufzeichnungen sich klar und im allge-

[1]) MS. 1902, S. 450 ff., S. 556 ff.

[2]) Über ihn vgl. das am Schlusse dieses Artikels Gesagte.

meinen gewandt auszudrücken. Die Schrift ist frei von Fehlern und überflüssigen Schnörkeln, verrät aber trotz der Sorgfalt, mit der die Buchstaben in zierlich-schönen Zügen recht sauber geformt sind, eine geübte Hand.

Das Original dieses drei Stammbriefe enthaltenden Manuskripts war einst im Besitze Wolf Fränkels, eines Sohnes von Simon (52) b. Wolf Fränkels Spira, der als Primator der Prager Judengemeinde am 9. Januar 1745 starb[1]). Wolf Fränkels Schwester, Ritschel (57), heiratete nach dem Tode ihres ersten Gatten, R. Baruch Spitz, den gleichfalls verwitweten, durch hervorragende Gelehrsamkeit und gabenfreudigen Wohltätigkeitssinn ausgezeichneten Rabbi Meier Fischel Bunzel[2]), der in gefahrvollen Zeiten der Gemeinde

[1]) Vgl. Brann, Monatsschr. 1902, S. 469. Die hinter den Namen eingeklammertnn Ziffern weisen auf Branns Verzeichnis MS. 1901, S. 206 ff. hin.

[2]) Sein Vater war Ephraim Fischel, Sohn des ausgezeichneten Meier Bums Margolioth aus Jungbunzlau, Nachkomme des R. Liwa b. Bezalel (hohen R. Löb) und starb 1754 (Gal-Ed 108, Hock 33 b). R. Meier Fischel war ein Schüler des berühmten R. Samuel Krakauer (Krakower), der ein Sohn des frommen Mendel Joss aus Krakau war und zu Füßen des Gaon R. Abraham Broda saß (vgl. Hock 326 b n.). In Jehuda Glogau's קול יהודה werden an ungefähr neun Stellen (S. 4, 7 ff., 22, 23 ff.) Krakauer's Erklärungen einzelner Talmudstellen angeführt. Er lehrte am großen Beth ha-Midrasch, erblindete später und starb in jungen Jahren 1721; R. Jonathan Eibenschütz soll auch einer seiner Schüler gewesen sein (Gal-Ed 45). R. Meier F. war in erster Ehe mit Jittel, der Tochter des auf dem Wege nach Palästina in Sidon 1747 verstorbenen Rabbi Moses Günzburg, verheiratet. Bei dem großen Brande am 16. Mai 1754, durch welchen der größte Teil der Prager Judenstadt in Asche gelegt wurde (darunter 8 Synagogen), verbrannten auch die von ihm verfaßten Werke (Gal-Ed 114). Bekannt ist seine unerschütterliche Wahrheitsliebe und die Unerschrockenheit, mit welcher er sogar dem damaligen Oberrabbiner Jecheskel Landau gegenüber seinen Standpunkt (z. B. in der Bewertung Jonathan Eibenschützens) vertrat. Welche unbestrittene Autorität er als Vorsitzender des Prager rabbinischen Gerichts besaß, geht schon daraus hervor, daß R. Jech. Landau eine an ihn betreffs בכור בהמה gerichtete Anfrage erst nach eingehender Beratung mit R. Meier

und jedem Einzelnen mit seinem klugen Rate und seinen reichen Geldmitteln hilfreich zur Seite stand. In asketischer Frömmigkeit weihte er sein ganzes Leben dem Studium des Talmud, war 40 Jahre lang Präses des Oberjuristenkollegiums und Rektor einer vielbesuchten Talmud-Hochschule und starb hochbetagt und vielbetrauert 16. Dezbr. 1769. Sein Grabdenkmal auf dem alten Prager Friedhofe ist auf sechs Seiten beschrieben. Unter Andern hielt ihm R. Tiah Weil in der Altschule eine Trauerrede, die noch handschriftlich vorhanden ist. (Vgl. Löwenstein, Nathanael Weil, S. 64.) — Ritschel (57) Fischel starb am 1. Januar 1761 (Brann, das. S. 471) und hinterließ einen Sohn, R. Moscheh Fischel, den später als Rabbiner von Wien bekannten Moses Fischer. Dieser erhielt nun — wie er im Anhang berichtet — vorliegende Briefe von seinem Oheim Wolf Fränkel. Ob die Originale noch existieren, muß dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß R. Moses F. den Text der Handschrift — wie er selbst beteuert — wortgetreu und mit peinlicher Genauigkeit kopiert hat.

Fischel, den er mit den Worten: מאיר עיני ועיני חכמים בהלכה anredet, beantwortete und nach Prüfung der gegenteiligen Ansicht dem R. Meier F. beipflichtet, der הכנסה לכיפה wegen צב"ח für אסור erklärt. (Vgl. נודע ביהודה יו"ד פ"א—פ"ג.) Auch der Preßburger Rabbiner Moses Sofer beugt sich bedingungslos vor Maier F.'s Entscheidung (betreffend שמות גיטין), indem er von ihm sagt: סי יבוא אחרי המלך הזה וכבר הורה זקן (חתם סופר אה"ע חלק ב' כ"ה). Zu den hervorragendsten Schülern M. F.'s gehörte R. Eleasar Flekeles, der ihm in seiner Vorrede zu תשובה מאהבה ein dankbares Gedenken bewahrt und ihn in s Responsen öfter erwähnt (חו"מ חלק א' תשובה א' סימן ח', חלק ב' רצ"ט, חלק ג' ת"ה), ferner R. Jakob Günzburg, der nicht nur in der Vorrede s. Werkes זרע יעקב (Prag 1814) seines Lehrers und Meisters mit tiefster Ehrfurcht und Liebe gedenkt, sondern auch viele Erklärungen und חידושים M. F.'s zitiert. Auch Bezaleel Rensburg's handschriftlich erhaltenes Werk פתחי נדה enthält nach Prof. Dr. A. Kisch's Äußerung (MS. 1901, S. 220 n.) »zum größten Teile Novellen Meier u. Löb Fischels«. Einige in meinem Besitze befindliche handschriftl. Novellen zu מס' ברכות und Responsen R. Meier Fischels gedenke ich später einmal zu publizieren.

Der erste Stammbrief.

Der Primator Simon (52) b. Wolf Fränkels Spira forderte einmal seinen Verwandten Samuel b. Löb Porges, Gemeindesekretär in Bunzlau (Böhmen), auf, ihm über die Herkunft seiner Familie nähere Daten zu liefern. Diesem Wunsche kam R. Samuel Porges im Jahre 1734 in dem uns vorliegenden, an den Primator gerichteten Briefe nach. Einige in diesem Schriftstücke genannte Personen sind uns bereits anderweitig bekannt. Denn Moses Wolf Jeiteles, Verfasser des זכרון ליום אחרון (Prag 1828), erwähnt nach Hock's Bericht (Fam. Prags S. 267 b Anm.) aus dem Haskarabuche der von Mordechai Meisel erbauten Hochsynagoge eine Spende, die der Gemeindevorsteher (גבאי דמתא) Löb Porges im Vereine mit seiner Frau Kela zum Andenken an den Vater der letzteren, den Gaon R. Man in Brzesc (Kujawien) und an ihre Mutter Jares (יארים) gestiftet habe. Wenn jedoch Jeiteles aus dem Stammbriefe des Samuel Porges, der zweifellos mit dem unsrigen identisch ist, entnehmen zu können glaubte, daß R. Man ein Bruder des R. Aaron Simon Spira (6) gewesen sei, so irrt er. Denn aus unserer HS. geht unzweideutig hervor, daß R. Man ein Bruder R. Wolf Slawes und somit ein Oheim des böhmischen Landesrabbiners A. Simon Spira gewesen ist. Als Stammvater der hochangesehenen Prager Familie Spira gilt der »große Gaon« R. Michel, Sohn des Gaon R. Simon, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als Oberrabbiner von Posen wirkte. R. Michael Spira hatte 3 Söhne: Der älteste R. Wolf (1) (nach seiner Gattin »Slawes« genannt), Vater des späteren Prager Ober- und böhmischen Landrabbiners Aharon Simon Spira, starb nach 30jähriger Amtstätigkeit 1630 in Prag (vgl. Brann in MS. 1901, S. 195). Seine Gelehrsamkeit und überaus asketische Frömmigkeit werden rühmend hervorgehoben. Der zweite Sohn, Chajjim, folgte seinem Vater auf dem Rabbi-

natssitze in Posen, während der dritte[1]), R. Man, als Oberrabbiner in Brzesc (Kujavien) — wie bereits erwähnt — wirkte, bis er infolge der durch den Kosakenaufstand hervorgerufenen Kriegswirren mit seiner Gattin Jares auf einem Schiffe entfloh, worauf er — von der Pest ergriffen — starb und 12 Meilen von Hamburg entfernt begraben wurde. Nach Aussage seiner Tochter Kela soll er den weitverzweigten Stammbaum (ספר יוחסין) der Familie Spira, der bis auf R. Jehuda, den Frommen, hinaufgereicht, besessen haben. Auch Nathan Nata Spira aus Horodno, den Verfasser der Einleitung zum שערי דורא und Verfasser des אמרי שפר (Superkommentar zu רש"י), zählte er zu seinen Ahnen, während die seit uralten Tagen bis ins 18. Jahrhundert hineinragende Familie 1100 »Morenu«-Inhaber aufweisen konnte. Von großem Interesse dürften die von unserem Gewährsmann tradierten Mitteilungen über die Lebensweise, Schicksale, letzten Tage und den Tod Aaron Simon (6) Spiras sein. Im Jahre 1600 geboren, war er fast 40 Jahre lang (1640—1679) Prager Oberrabbiner und Landesrabbiner von Böhmen. Trotz der vielen Verfolgungen, die er zu erdulden gehabt, und der Einkerkerung, der er nur mit knapper Not entgangen war, verstand er es, sich bis ins höchste Alter geistige Elastizität und wunderbare körperliche Rüstigkeit zu bewahren, so daß der berühmte Prager Arzt, Franzmann, der ihn während seiner letzten Krankheit besuchte, sich vor Staunen kaum fassen konnte. Gleichsam als Entschädigung für die mannichfachen Leiden, die er ausgestanden, erhielt er vom Kaiser Leopold I. einen mit goldenen Buchstaben geschriebenen Freibrief, den schon M. W. Jeiteles, der obgenannte frühere Aktuar der Prager jüdischen Brüderschaft, erwähnt. Von seinen Werken, die bei einer Plünderung Prags verloren gegangen

[1]) Jedenfalls war Josef b. Michael (Gal-Ed 154) kein Bruder Wolf Spira's, was schon Brann (MS. 1901, S. 206, Nr. 1) gegen Steinschneider mit Recht stark bezweifelt.

sein dürften, ist uns nur das kabbalistische Werk מראה יחזקאל bekannt, von welchem später ein Auszug im Drucke erschien. Über seinen Streit mit dem שי"ך vgl. Gal-Ed (Nr. 31).

Der zweite Brief.

Verfasser desselben ist der Wiener Exulant Moses b. Maier Schochet, der in seinen Erinnerungen bis fast ins 16. Jahrhundert zurückgreift und die Familiengeschichte Koppel Fränkels[1]), des reichsten, den Segen von תורה וגדולה במקום אחד in seinem Wiener Hause verkörpernden Mannes, bis zum Jahre 1679 behandelt. Koppel Fränkels Vater war Seckel Baiersdorf. Er stammte somit aus einer Stadt, in welcher einst der Rabbiner für das Fürstentum Bayreuth seinen Wohnsitz hatte. Ob letzterer schon seine Heimat verlassen oder dort seine Tage beschlossen hat, ist zweifelhaft. Sicher ist bloß, daß seine Kinder infolge der durch den 30jährigen Krieg in Deutschland entstandenen Wirren nach Österreich, und zwar nach Wien und seiner nächsten Umgebung, auswanderten. Sein ältester Sohn Samson dürfte nach Tribuswinkel bei Baden in Nieder-Österreich verschlagen worden sein. In der Tat lebt noch heute in dieser Gegend die Tradition von einer einst dort blühenden jüdischen Gemeinde fort. Außer den an einen ehemaligen Synagogenbau erinnernden hohen Fensterwölbungen, die an einem dortigen Bauernhause noch zu sehen sind, hat sich der Name des R. Samson Tribuswinkel als ein aus jenen trüben Zeiten hereinragendes Denkmal eines ehemals dort bestandenen jüdischen Gemeinwesens erhalten. Eine Tochter des Seckel B. — Namens Freudel — war die Großmutter des Autors dieses Stammbriefes. Sein Vater Meier war Schächter und Sekretär der Wiener jüdischen Gemeinde bis zu ihrer Auflösung im Jahre 1670, worauf

[1]) R. Ephraim Cohen in Ofen nennt ihn im Vorwort zu שער אפרים: הראש והקצין הנדיב המפורסם הגביר המרומם כהריר קאפיל הלוי ז"ל K. F. starb 18. April 1670 (vgl. Frankl, Inschr. 320).

er nach Meseritsch in Mähren zog, wo er in hohem Alter starb. Wertvoll sind in unserem Schriftstück die genauen genealogischen Mitteilungen über Koppel Fränkels Deszendenten, wodurch manche bisherige Angaben berichtigt oder ergänzt werden können. K. Fränkel, der zweite Sohn von Seckel Baiersdorf, war dreimal verheiratet. Seine Tochter Ritschel (aus erster Ehe) war bekanntlich die Gattin eines der gefeiertsten Rabbinen der damaligen Zeit, des R. Chanoch, genannt Henoch Lewi oder »Morenu Henoch«, des Freundes Wagenseils, der als Landrabbiner und Oberrabbiner von Hanau durch seine unvergleichliche Gelehrsamkeit und streng asketische Frömmigkeit in ganz Deutschland und darüber hinaus einen ausgebreiteten Ruf sich erwarb und im Jahre 1691 starb. Er hinterließ sechs Söhne, wonach die Angabe D. Kaufmann's (»Letzte Vertreib. d. Juden aus Wien«, S. 199), der nur fünf Söhne aufzählt und den sechsten (Isserl) ausläßt, zu berichtigen ist. Aus der Ehe Koppel Fränkel's mit seiner zweiten Gattin Zortel, der Tochter des Abigdor Simels, gingen fünf Kinder hervor, zwei Söhne und drei Töchter. Die beiden[1]) Söhne Seckel und R. Israel, der spätere Rabbiner von Ung.-Brod (und nachmals von Würzburg), erwirkten bekanntlich vom Wiener Magistrat, daß nach der Vertreibung der Juden (1670) gegen Zahlung einer Summe von 4000 Gulden der dortige jüdische Friedhof unangetastet bleiben sollte. Seckel wurde durch seine Heirat mit Rodisch der Schwiegersohn des bekannten Zacharias Lewi, der ein öffentliches Gotteshaus und eine mit reichen Geldmitteln versehene Talmudschule im Wiener Ghetto gründete, woselbst lernbeflissene Jünglinge Unterricht und vollständige Verpflegung

[1]) Ein dritter »Sohn« Henoch, bei Kaufmann ist wohl mit dem »Schwiegersohn« Henoch zu identifizieren (Letzte Vertr., S. 144, 153, 191). Das Bittgesuch an den Wiener Magistrat, datiert v. Fürth, den 18. Dezemb. 1684, unterzeichnen die beiden Brüder als »Kopl Frankelsche Erben in Fürth bei Nürnberg«. (Vgl. L. A. Frankl, Zur Geschichte der Juden in Wien, S. 13).

fanden. Von Seckel Fränkel's Söhnen Ahron Worms[1], Secharja und Bermann[2]) erwarb sich letzterer als Landrabbiner des Fürstentums Ansbach und nachmals Oberrabbiner von Fürth den glänzendsten Namen, starb jedoch in jungen Jahren, weithin betrauert, im Jahre 1708 (Kaufm., Letzte Vertr., S. 195). — R. Israel, Koppel Fränkel's zweiter Sohn und Schwiegersohn des Juda Reis in Wien, war der Vater des R. Simeon[3]), Rabbiners von Heizfeld[4]) und späteren Landrabbiners von Würzburg. Der im Wiener Ghetto um die Mitte des 17. Jahrhunderts so gefürchtete Vorsteher Hirschel Meyer, der durch seine bei der Steueraufteilung an den Tag gelegte Parteilichkeit und elende Angeberei den tödlichen Haß der damaligen Juden sich zugezogen hatte, war mit Koppel Fränkel verschwägert gewesen. Des letzteren Tochter Hindele heiratete im August 1667 Juda Selkele[5]), Hirschel Meyer's Sohn. Es ist allerdings auffallend, daß der reichste und nahezu vornehmste Mann des Wiener Ghetto, der mit der jüdischen Geburts-, Geistes- und Geldaristokratie verschwägert war, und dessen Lob man allerorten in allen

---

[1]) Ahron (Fränkel) ha-Levi, Worms, einer der verdientesten Vorsteher der Wormser Gemeinde, war ein Schwiegersohn des R. Ahron Theomim (vgl. Magazin 1890, S. 88 ff.).

[2]) G. Wolf nennt diesen (Jüdische Friedh., S. 5) »Joachim Benjamin«, was — obwohl von Kaufmann (das. S. 195, n. 6) nachgeschrieben — gewiß falsch ist, dagegen richtig bei L. A. Frankl, Zur Gesch. d. Juden in Wien, S, 16, wo er »Isachar Bermann« heißt.

[3]) Dadurch wird die Nachricht R. Meïr Perls (im Stammbaum der Famile R. Liwa b. Bezalels) bestätigt, daß Simeon und Bärmann Kitzingen R. Israels Söhne gewesen seien, doch kennt unser Gewährsmann noch einen dritten Sohn R. Israels, und zwar R. Löb.

[4]) Heizfeld=Heidingsfeld.

[5]) Der junge Mann hieß nach seinem Großvater Juda Selke, denn auf einer im Archiv der Stadt Wien erhaltenen Originalurkunde lautet Hirschel Meyers Unterschrift: נפתלי הירץ בן לא״א יודא זעלקי סנ״ל זצ״ל. Kaufmann vermutet Langenlois (NÖ.) als Hirschels Heimat (vgl. Letzte Vertr. S. 59, Anm. 1).

Tonarten sang, kein Bedenken trug, mit dem als »gefährlicher Pascha« bekannten Judenrichter eine Verbindung einzugehen. Allein schon durch die kaiserliche Resolution[1]) vom 6. August 1652 wurde der stark kompromittierte Hirschel Meyer glänzend rehabilitiert, indem er unter anderem von Majestätswegen ein Gewölbe in der innern Stad eingeräumt erhielt und als einziger von den Juden ausdrücklich unter die Gerichtsbarkeit des Obersthofmarschallamtes gestellt wurde. Er setzte sogar bald darauf seine Ernennung zum Generalsteuereinnehmer der Landjudenschaft durch und blieb am Hofe und bei der Regierung der allmächtige Mann, um dessen Gunst gar viele buhlten. Nachdem er jedoch als Generalsteuerpächter der Wiener Judenschaft unter Kaiser Leopold I. den Höhepunkt seiner Macht erreicht hatte und diese durch unerhörte Brandschatzungen der ihm mißliebigen Personen mißbrauchte, erfolgte endlich sein Sturz. Wenige Wochen vorher, als die Sonne der kaiserlichen Huld noch über seinem Haupte strahlte, heiratete sein Sohn Koppel Fränkels Tochter. Dieser mochte sich vielleicht durch die Verbindung mit dem allmächtigen »Büttel des Hofmarschallamts«[2]), ehe das Verhängnis über letzteren hereinbrach, noch besonders geschmeichelt fühlen, obwohl er im Stillen für die Zukunft seines Kindes zittern mochte. Unser Gewährsmann berichtet auch demgemäß: והשידוך בעצמו היה בעל כרחם, da ja der Bräutigam ein Sohn des bestgehaßten Mannes im Ghetto gewesen. Die Heirat fand am 1. Elul 5427 statt. Vier Wochen später (am Neujahrstage 5428 = 11. September 1667) wurde Hirschel Meyer mit noch 7 anderen ins Gefängnis gebracht und sein Vermögen mit Beschlag belegt. Da die Mitgift seiner Schwiegertochter mit eingezogen wurde, erhob letztere gegen

[1]) Vgl. Kaufmann, Letzte Vertreib., S. 51 ff. — Die Identifizierung »R. Hirzels« mit Hirschel Meyer verdanke ich Herrn Dr. B. Wachstein in Wien.

[2]) Vgl. Kaufmann, a. a. O., S. 48.

die ungesetzliche Konfiskation ihres Vermögens Einspruch' indem sie sich auf ihren hochangesehenen Vater berief· Der energische Protest der mutigen Hindel machte auf die kaiserliche Kommission einen solchen Eindruck, daß schon nach wenigen Tagen der jungen Frau ihr Vermögen zurückgegeben wurde, worauf sie wieder ins Elternhaus zurückkehrte. Erst im Jahre 1672 gab ihr Selkele in Polna[1]) (Böhmen) den Scheidebrief, worauf sie sich noch einmal verheiratete — In dritter Ehe war Koppel Fränkel mit der verwitweten Ella[2]) (aus Holleschau) verheiratet. Von den Töchtern aus dieser Ehe heiratete Esther (23) den Sohn des Predigers Ascher Anschel Spira (3) und Enkel des böhmischen Landrabbiners Aaron Simon Spira (6), Namens Wolf (Libels) Spira (21)[3]).

Der dritte Briel ergänzt im wesentlichen die genealogischen Nachrichten der beiden ersten Briefe. Er stammt aus der Feder Wolf Fränkels selbst, des Sohnes vom Primator Simon b. Wolf Fränkels-Spira (52), u. zw. aus dessen dritter Ehe mit seiner Nichte Freudel. Ein Bruder dieses Wolf war Issachar Berman Fränkel*), der Großvater Zacharias Frankels. Die erste Frau des Primators Simon Fränkel-Spira war Jachetel, Tochter des Anschel b. Josef Günzburg aus Prag[4]). Die beiden aus dieser Ehe hervorgegangenen Söhne David (vgl. 56) und Israel spielten in der Mitte des 18. Jahrhunderts, gleich ihrem Vater im Prager jüdischen Gemeindeleben eine große Rolle. Als die Kaiserin Maria Theresia im Jahre 1746 den Juden den

---

[1]) Über Polna (= פאלין) vgl. Wachstein, Jüdische Privatbriefe, S. IX u. 82. n. 7,

[2]) Deren Tochter (aus erster Ehe) Gella heiratete Dick Sekel, den Sohn seines Bruders, des obgenannten Samson Tribuswinkel.

[3]) Vgl. Kaufmann, Letzte Vertr., S. 79, n. 1.

*) *Das ist schon darum unmöglich, weil Iss. Berm. ein* לוי *war. M. Br.*

[4]) Daher ist Branns Bemerkung (MS. 1901, S. 208, N. 25; 1902, S. 458, Nr. 16), daß Lana, die Tochter des R. Abraham Berlin, Simon Fränkels erste Frau gewesen, zu berichtigen. L. war bereits seine zweite Gattin, sie war kinderlos.

Aufenthalt in Prag und Umgebung (in einem Umkreise von zwei Meilen) untersagte, wandte sich die Gemeinde mit einem von erschütternden Klagerufen begleiteten Bittgesuch an die Kaiserin und flehte sie um Zurückziehung der grausamen Maßregeln an. Unter den unterzeichneten Gemeindeältesten finden wir neben R. Mayer Fischel Buntzel den Sohn des Primators, nämlich David (vgl. 55) Simon Fränkel[1]). Als später das Ausweisungsdekret zurückgenommen wurde und einzelne jüdische Familien wieder nach Prag zurückkehren durften, wurde unter anderen auch David Simon Fränkel von der Statthalterei zum Gemeindeältesten ernannt[2]). Auch Israel, der zweite Sohn des Primators Simon Fränkel-Spira, ragte durch Gemeinsinn hervor. Als Primator hat er die, im Jahre 1744 von Kroaten und vom Pöbel geplünderte und zerstörte, Altschul im Jahre 1750 wieder aufgebaut[3]). — Von den zwei Töchtern Simon Wolf Fränkels-Spira heiratete Elkele den R. Lipman b. Jakob Neustädtl, während Ritschel (57), die zweite Frau des oben erwähnten R. Maier Fischels Bunzlau wurde. Aus dieser Ehe stammte R. R. Moses Fischel, Rabbiner[4]) in Wien, während R. Löb

[1]) Vgl. Jahrbuch f. d. Gesch. d. Juden u. d. Judent. IV, S. 186.

[2]) a. a. O., S. 223. Dieser David dürfte mit David b. Simon Spira bei Hock, S. 379a, Nr. 872 s. a. שי"ח identisch sein, denn auch letzterer war ein Sohn Simon Spiras und Jachdels, einer Tochter des Anschel Günzburg. Als Datum mußte in diesem Falle שבר נדול d. i. das Jahr 1785 angenommen werden, das Jahr 1547 wäre demnach falsch. Vgl. MS. 1902, S. 452, Nr. 1. *[Nicht unmöglich, zumal Wochentag und Monatsdatum auch für 545 stimmen. M. Br.]*

[3]) Podiebrad, S. 102.

[4]) Da die Juden Wiens bis zum Jahre 1848 keine Gemeinde bilden und keine Rabbiner anstellen durften, so führte dieser den offiziellen Titel »Koscherfleischaufseher«. So hieß auch mein Urgroßvater R. Moses Fischer (eigentlich Fischel), der bald nach dem Amtsantritte des Predigers Mannheimer (1825) Wien verließ und nach Eisenstadt in Ungarn zog, wo er auch starb. Er hinterließ fünf Kinder, einen Sohn Meyer Fischer, der als Schriftsteller und Privatgelehrter bis an sein Lebensende in Prag lebte und mehrere Werke geschichtlichen Inhalts in hebr. Sprache (קורות שנות קדם, I. Teil: Geschichte Roms im

Fischel, ein Sohn R. Meier Fischels aus erster Ehe war. Da R. Löb Fischel, Stiefbruder des R. Moses Fischer, Großvater Zacharias Frankels war, stammt unsere HS. von der Hand eines Großonkels des letzteren, während die Originale aller drei Briefe aus dem Nachlasse eines andern Großonkels, Wolf Fränkels, herrühren.

שיל"ת[1]).

א. אקרא לשלום לספיר ויהלום אוצר בלום ה"ה אה' ש"ב הראש והקצין, שבע רצון, ישמח בעלצון, פרנס ומנהיג הקהילה, מעמיד הדת על תילה, האלוף המרומם כ"ש מוהר"ר שמעון פרענקיל נר"ו יזרח כצאת השמש מן המזרח ר"ה דק"ק פראג יצ"ו.

י"א[2]) קדמון שנית באתי להוד רום מעכ"ת למלאות שאלתו ובקשתו מה שביקש ממני בהיותי אתו עמו במחיצתו לרשום בכתב יושר דברי אמת משפחתו ומולדתו ונאמן[3]) אדם לומר בגדלותו מה ששמע בקטנותו מפי אמי מורתי הצנועה מ' קילא ז"ל ומאת דודי האלוף המרומם מוהר"ר וואלף[4]) קאליש ז"ל שאביהם זקינם הי' הגאון הגדול מוהר"ר מיכל בן הגאון ר' שמעון ז"ל אב"ד ור"מ דק"ק פוזנן ולו היו שלשה בנים שם האחד הי' נקרא

Altertum, Geschichte der Juden in Mauritanien, Prag 1817 usw.) veröffentlichte, und vier Töchter, deren eine Esther, die Mutter meines Vaters, Meir Lazarus in Wien, war. R. Moses Fischer stand mit Moses Mendelssohn in reger Korrespondenz; aus einem Briefe Mendelssohns an ihn (abgedruckt in Euchels hebräische Biographie M's., Wien 1814, S. 142—144) geht hervor, daß Fischer logische, grammatisch-exegetische und mathematische Studien betrieb. Auch mit dem vielseitig gebildeten ungarischen Gelehrten Moses Kunitz (in Ofen) stand Fischer in Briefwechsel. Vgl. den Brief von Kunitz an ihn über das 3-tägige Fasten im המצרף (I, 22). Auch R. Elasar Fleckles gedenkt seiner ehrerbietig (ת"מ חלק א' תשובה א' סי' ח'). In einem interessanten Briefe Mannheimers vom Jahre 1829 über die Wiener jüdische Gemeinde findet sich unter Anderm auch eine Charakteristik R. Moses Fischers. der von M. »unser ורב« genannt wird. (Vgl. Frankl-Graetz, Monatsschrift 1871, S. 280).

[1]) = שויתי ד' לנגדי תמיד.

[2]) = י"א ישמרהו אל.

[3]) Vgl. M. Kethubb. II, 10.

[4]) Wolf Kalisch, Sohn des Gaon von Brisk, R. Man starb 1692 (s. Hock, Die Familien Prags, 301 b).

בשמו ר' וואלף[1]) סלאוויש אביו של הגאון הגדול המפורסם מוהר"ר שמעון שפירא זי"ל אב"ד ור"מ דק"ק פראג והמרינה והי' נקרא בשם סלאוויש ע"ש אשתו זי"ל אבל משפחתו הי' ממשפחת שפירא והוא הי' מופלג בתורה ובחסידות כל ימיו ישב בתענית וכשאכל לא היתה אכילתו רק כמשקל ח"י חתיכות קטנות ואהיו השני הי' נקרא בשמו הגאון מוהר"ר חיים זי"ל והוא ג'כ היה אב"ד ור"מ בק"ק פוזנן, והשלישי הי' אבי אמי הגאון מוהר"ר מן זי"ל אב"ד ור"מ דק"ק בריסק דקוי"[2]) ושמעתי מאמי זי"ל שהקצינים בק"ק פראג שלחו כמה כתבים להגאון מוהר"ר מן הנ"ל להיות דרשן בק"ק פראג אבל הגאון מוהר"ר שמעון זי"ל טוחה בידו מפני המחלוקת שלא יאמרו הוא אב"ד ור"מ ודודו דרשן ובאותו פעם נתקבל ר' משה[3]) דרשן זי"ל. והגאון ר' מיכל ובנו ר' חיים הנ"ל בית מנוחתם וקבורתם בק"ק פוזנן, ור' וואלף סלאוויש הנ"ל מנוחתו וקבורתו סמוך ונראה אצל בנו הגאון מוהר"ר שמעון זי"ל בפראג. ואבי זקיני מוהר"ר מן הנ"ל מפני רעש מלחמה שהי' במדינת פולין ובק"ק בריסק הנ"ל הי' עם שווידין ואח"כ כאשר גברה ידם של עם קאזאקין והוכרחו כל היהודים לברוח ולמלט את נפשם הלך הגאון ר' מן הנ"ל עם אשתו הרבנית מרת יראי[4]) ז"ל ובתו אמי קילא[5]) ז"ל בספינה על הים עם השווידין ורצונו הי' לילך לק"ק המבורג מפני שהי' לו שם כמה וכמה תלמידים ובעו"ה היחל הנגף שם בהספינה והלך לעולמו ושבק חיים לכל חי ונקבר ע"י אשתו הרבנית י"כ פרסאות מהמבורג ושם המקום ההוא שכחתי, ואח"כ כשבאה אמי ז"ל ודודי ר' וואלף קאליש ז"ל להמבורג היו רוצים תלמידיו לילך ולהוליכו עם ארונו להמבורג אבל הקצינים שם מוחין בידם מפני שמת במגיפה והי' השש סכנה בדבר. גם שמעתי מאמי ז"ל שאבי' הגאון מוהר"ר מן הנ"ל הי' לו ספר יוחסין כמנהגם במדינת פולין ורשומים עליו י"א מאות הנקראים בשם מורינו ממשפחת שפירא וכתב יחוס ההוא חי' מגיע עד ר' יודא חסיד בעל המחבר ספר חסידים ובעל אמרי שפר מוהר"ר נתן[6]) שפירא זי"ל וגם שמעתי ממנה שיש חילוק בין משפחת

---

[1]) Ein Enkel von Wolf Slawes, bei Hock 92b.

[2]) Kujavien.

[3]) Das dürfte Moses b. Abraham [Wallerstein] gewesen sein der 1659 starb (vgl. Hock 105a).

[4]) Jares, die Gattin des Gaon von Brisk, R. Man, starb 1658 (vgl. Hock 394b).

[5]) Kela, die Tochter R. Mans, starb 1690; vgl. Hock 54b, wo Kautmanns 2. Anmerkung zu berichtigen ist, und Hock 398b.

[6]) Nathan Aschkenasi ben Simson Spira (Hock 380a) starb 1577. Vgl. Podiebrad-Foges, Altertümer d. Prager Josefstadt, S. 148.

שפירא באלף למשפחת שפירה בה"א לבסוף. ואנכ באתי להודיע לרום מעכ"ת מה שספרה לי אמי מרת קילא ז"ל ממנהגו של הגאון מוהר"ר שמעון ז"ל הנ"ל כשהיא באה לפראג ממדינת פולין מפני רעש מלחמה כנ"ל היתה אלמנה רכה וענוגה כבת עשרים שנה ובעלה הראשון הי' אדם גדול בתורה קרוב של הגאון מוהר"ר יוסף[1]) קלונימנקוש ז"ל ונהרג על קידוש השם בק"ק בריסק הנ"ל מעם קאזקין על עליות בית הכנסת והיא באה לפראג להגאון מוהר"ר שמעון ז"ל בן דודה בעירום ובחוסר כל והיתה איזה שנים אצל הגאון הנ"ל והוא הי' כמה שנים פרוש מאשתו הרבנית מרת חי'[2]) ז"ל באשר שהיא היתה סגי נהור ואמי מרת קילא הנ"ל היתה שוכבת תמיד אצל הרבנית חיה הנ"ל ובכל לילה הי' מנהגו של הגאון מוהר"ש הנ"ל ממש מעולם לא עבר עליו חצות לילה בשינה תיכף ומיד כשניער משנתו הי' מים לפני מטתו ונטל ידיו ועמד וישב על גבי הקרקע ומקונן ומתאונן על החורבן בבכי' גדולה ואח"כ התפלל על בניו ובנותיו ועל כל בני משפחתו וכל אחד ואחד ממשפחתו הי' מתפלל עליו ומזכיר בפירש שמו ואחר זה התפלל על הקהילה פראג ואח"כ על כל הכלל ישראל ואח"כ הי' לו שיעור וחוזר בע"פ איזה פרקים משניות מפני שהי' בקי בכל ש"ס משניות בע"פ, וכל זה עשה בכל לילה ולילה בחשך על גבי הקרקע ואח"כ עמד והדליק את הנר ולמד מה שהי' לו ללמוד הלכה תוס' או פוסקים ושאלות ותשובות.

ואבי האלוף מוהר"ר ליב פורית ז"ל הי' באותו פעם סופר אצל הגאון מוהר"ש ז"ל ונתן לו בת דודו היא אמי מרת קילא ז"ל הנ"ל לאשה.

ואם אכתוב מהני הרפתקאות[3]) דעדו עליו בלבולים ותפיסת וגודל ענותנותו והפשור[4]) שהי' לו מהקיסר ההסיד לעפאלטום ז"ל בכתב ואותיות מוזהבים קצר המצע מהשתרע ובערב ר"ח טבת שנת ת"מ לפ"ק בשבת במנחה הלך לעולמו ובליל שבת שלפניו הי' כל בני משפחתינו אצלו וברך לכל א' וא' ואני ג"כ הייתי בכלל המתברכין והגאון מוהר"ש הנ"ל הי' בן פ"ד[5]) שנה לא כהתה עינו ולא נס ליחה עד יום מותו לא הי' צריך למראה זכוכית שקורין בריל"ין ושתים לא נעשו שלש לישען על משענתו וגם לא הי' חסר אחד משיניו ונהירנא כשהי' אצלו בחליו הרופא מומחה הנקרא

[1]) Josef Kalmankes (= Kalonymankes) starb 1636 (Gal-Ed 82).

[2]) Chajja b. Simon Neuhaus (5), Gattin des Oberrabbiners Aharon Simon Spira, starb 1676 (Brann, Monatsschrift 1902, S. 452).

[3]) Vgl. Kidd. 33 a.

[4]) Vgl. Gal-Ed 31.

[5]) Nach der Grabschrift stand er erst im 80. Lebensjahre.

דאקטאר פרנצמאן וספרו לו הדברים האלה והראה לו כל השניים הי' מתמיה תמי' גדולה ע"ז וכל הלילה מ"ש וביום א' קודם קבורתו היו דורשין תמיד כל חכמי ולומדי פראג וגם כל שלשים יום ימי אבלו היו דורשין בכל יום על קברו וכשנושאין אותו מביתו לבית הקברות הי' נראה על ביתו קשת בענן וכנו הגאון מוהר"ר וואלף ז"ל התחיל לדרוש על ב"ע בהכפדו מאמר בזוהר וז"ל ביום שמת רבן שמעון בן יוחאי הי' נראה קשת[1]) בענן ודרוש נפלא וע"ז תמהו כל חכמי פראג על הדרוש ועל שבא[2]) השמש בצהרים כנ"ל.

גם זכורני שהי' באותו זמן לחבורא קדישא ג"ח דק' פראג יצ"ו שני שמשים שם האחד הי' נקרא ר' יוסף ושם השני ר' ירוחם ואיזה שבועות קודם מיתת הגאון מוהר"ש ז"ל הנ"ל שלח אחר ר' יוסף שמש הנ"ל ושאל אותו אם יהי' באפשרי לקבור אותו אצל קבר אביו ר"ו ז"ל ושאר קרובים מעולים שבמשפחה, ור' יוסף הנ"ל לא רצה להשיב לו ואמר רבי רבי ה יאריך ימיו ושנותיו וכו' עד שגזר עליו להשיב לו ואמר ר"י הנ"ל בדוחק יהי' אפשר ועכ"פ אם יהי' באפשרי א"א לבנות הציון על קברו כדרך שעושין על קבר הגאונים ומגודל ענוותנותו אמר מה בכך ואח"כ כשעשו הקבר נפתחה[3]) המערה והקרובים נעשו רחוקים זה מזה וקבלוה וגם בנה עליו ציון גדול כידוע והכל אמרו שהי' יודע שימות באותה שנה כדרך שאמרו רז"ל[4]) על שמעון הצדיק.

והכבוד גדול שעשו לו החבורא קדישא ג"ח יצ"ו במותו והתעסקו שהתעסקו עמו ראיתי בעיני שעשו הארון מן הקרשים של ספרים שרנ"ק שלו והשלחן קטן שלמד עליו בקנצלייא שלו לקחו למצבה, והכסא שישב עליו חפרו בתוך קברו כדי שיבא ראשו על הכסא ויתר הדברים כסתמא הלא היא כתובה על ספר הישר דחבורא קדישא ג"ח יצ"ו כדת מה לעשות להתעסק עם הגאונים[5]) וכו'.

והנה עיני בנאמני ארץ ולא אשקר באמונתי ח"ו וכתבתי כל הנ"ל לכבוד רום מעכ"ת להיות לו למשמרת, לדור דורות, ובזכות אבותינו הקדושים אשר בארץ יציל ה' אותו עם כל ב"ב ומשפחתו מכל גזירות וצרות, ויזכה לראות פני יוצר המאורות אמן כ"ד הכותב יום ג' לסדר כי

---

[1]) Gemeint ist die Stelle: כל ימיו של רבי שמעון בן יוחאי לא נראתה הקשת בענן (Jerusch. Berach. c. IX.)

[2]) קשה היום לישראל כיום בא השמש בצהרים (Moed kat. 25a).

[3]) Vgl. Meir Perles, מגלת יוחסין fol. 24.

[4]) Vgl. Joma 39b.

[5]) Über Aaron Simeon Spira vgl. Podiebrad-Foges S. 76.

מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו חמשה ימים לחדש תמוז דהאי שתא תי"ו צדי"ק דלי"ת לפ"ק ש"כ שמואל[1]) הקטן בן האלוף מוהר"ר ליב פורית זצללל"ה מפראג דיינא וספרא מהימנא דק"ק בומסל לע"ע.

ב. להתוודע ולהיגלות לעין כל סדר יחוס משפחתי ולידתי מה שנהירנא מכד הוינא טליא עד שנת תל"ט.

זה[2]) יצא ראשון הקצין המנוח ר' זעקיל פייארשדורף נשא אשה וילדה לו בן א' ושמו ר' שמשון טריבשווינקל, ובן בנו הי' נקרא דיק ר' זעקיל מק"ק המבורג. ואשתו ראשונה הלכה לעולמה, ושבקת חי לכל חי, אח"כ נשא זיווג ב' מ' ריטשל וילדה לו ב' בנים ושתי בנות, שמות הבנים ה' המנוח הקצין הר"ר קאפל סג"ל ומהר"ר בערמן סג"ל, ושמות הבנות הי' מ' אסתרל ומ' פריידל, ואותה אשה מ' פריידל היתה אמי זקינתי אם אבי המנוח מ' מאיר זצ"ל וכולן הי' במדינת אשכנז ומכח המלחמות מלכות שוויד שהי' במדינת אשכנז ירדו לגור למדינה זו לעיר ווין, בעיר ווין נשא דודי המנוח הקצין הר"ר קאפל ז"ל אשה ושמה נעלם ממני וילדה לו שתי בנות אחת שמה ריטשל וא' שמה קרינדל[3]), בתו קרינדל נשאת להקצין מ' בער בהקצין ר' זכרי[4]) זצ"ל וילדה לו בת אחת ושמה טורדיא, ואותה בת נשאת אחר גירוש ווין בנו של הקצין ר' שמואל טעשי' ז"ל ממדינה סלעשיא, בתו מ' ריטשל הנ"ל נשאת להאלוף המרומם הגאון הגדול החסיד מ'[5]) חנוך נקרא העניך שהי' אב"ד ור"מ בק"ק העניוא והמרינה, וילדה לו ששה בנים ר' אלחנן, הר"ר איסרל, הרב מ' הירש אב"ד דק"ק שוואבוך עד היום בתפיסה, הר"ר בערמן, הר"ר משה, הר"ר וואלף ואח"כ נשא דודי הקצין הר"ר קאפל הנ"ל זיווג ב' האשה מ'[6]) צארטיל בת הר"ר אביגדור זימלס, וילדה לו ב' בנים המנוח האלוף מ' זעקיל, והאלוף המרומם הגאון מ' ישראל וג' בנות, מ' גיטל, מ' הינדלה, מ' אידל, בנו מ' זעקיל נשא אשה הצנועה מ' ראדיש בת הקצין ר' זכרי' הנ"ל, וילדה לו האלוף המרומם

---

[1]) Über Samuel Porges, vgl. Hock 267b.

[2]) I M. 38, 28.

[3]) Kröndel, Tochter Koppel Frankls (aus erster Ehe) starb 1659 (vgl. Frankl, Wiener Inschriften, Nr. 243, vgl. auch Frankl-Grün, Gesch. d. J. in Kremsier I, S. 196 Stammtafel d. Fam. Mahr Halevi.

[4]) Secharja Halevi, der ca. 1660 in Wien ein mit einem Alumnat verbundenes Lehrhaus gründete und 1664 starb (Frankl, Nr. 292), vgl. Kaufmann, Letzte Vertreib., S. 67.

[5]) Vgl. Kaufmann, Letzte Vertreib., S. 196—200.

[6]) Vgl. Frankl, Inschriften, Nr. 328 und Wiener Memorbuch (Berlin. Jubelschr., hebr. Teil, S. 129).

מ' אהרן הלוי ווירמיש, ואחיו הגאון הגדול מ' בערמן[1]) אב"ד ד"ק אונשבאך והמדינה והקצין ר' זכרי' ושתי בנות מ' צארטיל .ומ' ליבלה, וא' משתי בנות יש לי בזכרון שנשאת האלוף הקצין הר"ר וואלף בהאלוף הקצין ר' נבריאל זצ"ל מק' פירדא, בנו הגאון הגדול הרב אב"ד מ' ישראל נשא אשה מ' חיילה בת הקצין ר' יודא רייז[2]) והחתונה יש לי בזכרון שהיתה בשנת תכג"ל וילדה לו ג' בנים האלוף המרומם הרב הגדול מ' שמעון[3]) אב"ד ד"ק הירצפעלד והרב מדינה במדינת ווירצבורג, והקצין הר"ר בערמן, ומוהר"ר ליב, ובת אחת מ' צארטיל, בתו גיטל נשאת האלוף המרומם מ' אהרן זולצבאך[4]) בהגאון הגדול מ' ליפמן[5]) דרשן מווין, והחתונה היתה בשבת בראשית שנת תכח"ל. בתו הינדלה נשאת לכ' זעלקלי בר' הירצל[6]) מווין, והשידוך בעצמו הי' בעל כרחם, והחתונה הי' בר"ח אלול שנת תכ"ח לפ"ק ומיד אחר ההתונה בראש השנה איזט ר' הירצל לכלל תפיסה קומן ואחר י"ט זענין קומן קומסייאן מקיסר יר"ה אונד לר' הירצל כל אשר לו פרחתמנת, הוט זיך הינדלה געשטעלט קיגן קומסייאן אונד גרעט וועלכס זיא איזט דען קאפל פראנקילש מאכטער אונד ערשט ד' שבועות חתונה גהאט וועשט אורזאך אלז מן וויל איר כתובה נעמן דאער בייא בין איך גוועזן, ובין כסא לעשור איזט דיא בפֿעל קומן מקיסר יר"ה זיא זאל זיך נעמן כל מה שהכניסה לבית בעלה, וחזרה לבית אבי' ושוב לא הלכה לבית בעלה, ולערך שנה ומחצה אחר גירוש ווין הי' נותן לה גט בק' פאלין במדינת פיהם, ואח"כ נשאת לר' ליזר בהקצין ר' זלמן פרנס מק' פירדא וכפי נשמע מתה בלא בנים. בתו אידל היתה סומא בעין א' ונשאת לר' לעמל[7]) בהקצין ר' יואל פרנס מק' פירדא. אח"כ נשא דודי הר"ר קאפל זיווג ג' אלמנה האשה חשובה הצנועה מ' עלאי מק' העלישויא, זיא מיט זיך געבראכט בן א' ר' ליזר, ובן שני ר' יוסף בא לווין ב' שנים אחר החתונה, גם הי' לה ב' בנות, מ' געלי, מ' רבקה, ואחר גירוש ווין נשאת בתו חורגו מ' געלי להקצין ר' דיק זעקל מק' המבורג והחתונה הי' בק' ניקלשפורג במדינת מעהרין, אשתו הצנועה מ' עלאי ילדה לו ב' בנות האשה חשובה מ' פריידל

---

[1]) Kaufmann, a. a. O., S. 194.

[2]) Vgl. Kaufmann, a. a. O., S. 179 und 183 und מגילת יוחסין, S. 34.

[3]) Vgl. Kaufmann, a. a. O., S. 180 n.

[4]) Buchdrucker in Sulzbach (Kaufm., S. 206).

[5]) Uri Lipmann, Kaufmann, S. 139.

[6]) Hirschel Meyer.

[7]) Vgl. Kaufmann, Letzte Vertr. S. 191, Anm. 2 — Edel, deren Epitaph Wolf erhalten, starb 1698.

והצנועה והחסידה מ' אסתרל ובשנת תל"ח הייתי בק' פירדא בשבתות אצל ש"ב הרב הגאון הגדול מ' ישראל זצ"ל והי' שם הקצין האלוף מ' קאפל[1]) בהקצין מ' אנשיל מק' פראג מחמת השידוך האלוף והקצין מ' וואלף במ' אנשיל, ועיכב שם כמה שבועות עד שנגמר השידוך של מ' וואלף הנ"ל עם בת דודי מ' אסתרל הנ"ל זה הי' בחודש תמוז תל"ח ובחודש כסלו תל"ט היתה החתונה בק' פירדא ובאותו פעם וויא מ' קאפל הנ"ל איזט שם גוועזן אונד השידוך של אחיו מ' וואלף גומר גוועזן בחודש אלול שנת הנ"ל איזט הגאון מ' ישראל הנ"ל גרייזט על החתונה של מ' אהרן הלוי הנ"ל ועל הדרך באו אנשי מלחמה וחמסו וגזלו אותם מן מ' ישראל אוועק גנומן מלבוש שלו עם כפתורים של כסף ובאותו פעם בין איך ג"כ איין חתן גוועזן האבן בני משפחתי מיר געבן מתנה עשרים כסף על מלבושים, אחיו מ' בערמן סג"ל נשא אישה ושמה נעלם ממני וילדה לו מ' זעקיל שפיץ, ר' ליב, ר' וואלף וואז צו ברלין גוואנט הוט, ובת א' מ' ריזל נשאת להאלוף מ' בנימן בר"[2]) דוד מירלש מווין, אח"כ נשא זיווג ב' וילדה לו ג' בנות, נחמה, קרינדל, רבקה ובן יחיד האלוף הקצין מ' חנוך וואנט בק"ק פרנקפורט דאדר, גם יש לי בזכרון שהאלוף מ' מיינישטר[3]) בנו של הקצין החסיד המפורסם מ' משה מירלש נהרג בעו"ה בעי"כ שנת תכג"ל ה' ינקום את דמו איזט דער שאסין גוואורן ע"י משרת א' של סוחר א' בהגותו שהלך לקנות משקא"טן ברו"ד לצורך אכילת בנו הקטן על י"כ, אראה בנחמת ציון וירושלים שראיתי ההרוג הזה ר"ל, אבי המנוח מ' מאיר זצ"ל הי' בק' ווין שוחט דמתא ונאמן הקהלה, והי' דר בבית דודי הקצין המנוח הר"ר קאפל הנ"ל בשטח התהתון, ובנו מ' זעקל הי' דר עמנו בבית א' ואחר גירוש ווין שנסעו כלם כאחד למדינת אשכנז ואבי ואמי באו בימים והי' עליהם לטורח גדול מלטול הדרך ונתיישבו כאן ק"ק מעזריטש

[1]) Jacob Koppel (7), Sohn des Ascher Anschel und Enkel des Oberrabbiners Aharon Simon Spira, starb 1689 (vgl. Brann, Monattsschrift 1902, S. 452, wo der Druckfehler 1629 in 1689 zu verbessern ist). S. Kaufmann, Letzte Vertr., S. 79, Anm. 1.

[2]) David Mireles Neumark, Sohn des Naphtali Hirsch, Rabbiners von Fulda, starb 1650 in Wien. Sein Sohn Benjamin Mireles, der 1670 nach Berlin gekommen, starb daselbst 1691. Er war der Großvater des berühmten Berliner Rabbiners R. David Fränkel, des Verf. des קרבן העדה zum Jeruschalmi (vgl. Landshut S. 36 תולדות אנשי שם).

[3]) Nach der Grabschrift (Frankl Nr. 136) und dem Wiener Memorbuch (Festschrift-Berliner S. 125) wurde Meinster 11. Tischri 1664 ermordet.

והיו נפטרים פה תנצב"ה. חמשה אחים ואחות אחת היינו בני אב ואם אחד כולנו, הר"ר אהרן, הר"ר יעקב, מ' שמשון, הר"ר שמואל, ואחותנו מ' פריידל, אחי המנוח מ' שמשון זצל"ה הי' בשבתות אצל דודי הקצין הנ"ל ואחי הר"ר יעקב הוט דעז סחורה גוועלב גפירט בעיר ווין אונד פוקטוהר גיועזן אצלו י"ג שנים מנעוריו, וביום חתנותו הוט אים דודי גמכט ג' חליפות שמלות שווים ב' מאות זהו' ונתן לו ד' מאות זהו' שכירות שלו, אחי הר"ר שמואל הי' בידו מרתף שלו של יין, והלכו כולם לעולמם ושבקו חי' לכל חי כל הנ"ל יש לי בזכרון מכאן ולהלאה יזכו לראות בנים ובני בנים עד סוף כל הדורות, כה אזכה לראות פני שכינה לעלמא דאתא איך כל הנ"ל הוא אמת ונכון ואיני משקר ח"ו שום דבר ועם הנ"ל זייני טיר מגודל גווארן ה' יוסף עליכם וירבה זרעיכם ככוכבי השמים וכחול הים אשר לא יספר מרוב, ע"כ אהו' אחי ורעי שארי ובשרי גומלי חסדים בני גומלי חסדים בני בחונים זרע אמונים באתי לחלות ולחנן פניכם הנדיבים הרמים באשר שאני עני ואביון כלה בבית זה כמה שנים ומדוכא ביסורים קשים ורעים ל"ע מש"ה לא אוכל עוד לצאת ולבא, והי' מן ההכרח בני יחידי התורני הר"ר נתן לטלטול יצמו בטלטולי דגברא[1]) קשה מאיתתי' וטפלא דתלו ביה אקוה שיהי' דברי חשובים בעיניכם הרמים ולההנותי במתנה הגונה כפי נדבת לבכם הרמה כדי שלא יבא בתי הבתולה הכלה לידי ביוש ח"ו בזכות זה תנוחו בשקט ושאנן, והי' עליהם כזית רענן, ויזכו לראות בביאת ינון, כ"ד ש"ב הדואג ושרוי בצער וחותם בידים רפות משה במהור"ר מאיר שוחט זצ"ל ממגורשי ווינא דורבערג.

שתי[2]) אגרות האלו המסומנות בסימן א, ב, נמסרות לידי מאת אדוני דודי האלוף הרבני הותיק הישיש מוהר"ר וואלף נר"ו בן אבי זקני הגביר המפורסם התורני מוהר"ר שמעון פרענקל שפירא ז"ל, וכפי אומד דעתי הן הנה שתי גופי אגרות הראשונות שנכתבו ונחתמו ע"י שני האנשים הנזכרים למעלה בסיום דבריהם וכל אחד כתב בעצמו את האגרת וחתם את שמו. הראשון הלא הוא ר' שמואל דיינא וספרא מהימנא בק"ק בומסלא בן האלוף ר' ליב פורית מפראג, והשני ר' משה בן ר' מאיר שוחט ז"ל ממגורשי ווינא דורבערג, והנה העתקתי פה שתי האגרות כאשר הי' כתובות לפני לא הוספתי ולא גרעתי ולא שניתי אות אחת או נקודה או קו א', אף כי מצאתי לפעמים מכשלה תחת ידם כי נכשלו בנועם המליצה וסגולת הלשון הן בלשון עברי הן בלשון אשכנזי, בכל זאת לא רציתי להוסיף או לגרוע

[1]) Vgl. Chullin 15a.

[2]) Worte des Rabbi Moses, Sohnes des R. Meier Fischels aus Prag, Rabbiners in Wien (meines Urgroßvaters).

או להחליף תיבה בתיבה אחרת לתקן וליפות הדבור, למען תהי' ההעתקה הזאת העתקה נאמנה מכוונת ושלמה בלי שום שינוי.

גם המסיר לי דודי מוהר"ר וואלף פרענקל נר"ו הנ"ל אחי אמי, מכתב שלישי שכתב הוא בהודעת סדר יחוס המשפחה, והם דברים אשר שמע מזקני וישישי העיר אנשי אמת שכבר מתו שנים רבות מאוד, וענינים נודעים לו ונעשים בימיו, והנה גם את המכתב הזה אעתיק פה ואציין בסימן ג', אמנם לפעמים בשינוי הלשון קצת כאשר ינעם לי, ותדע אתה הקורא, אף אם ההעתקה ממכתב השלישי איננה מכוונת גרעתי ממנו הרבה גם הוספתי עליו והכברתי מלין, אך בכוונת הענין לא שניתי מאומה.

ג. והנה גם אני מוסיף להודיע להיות לזכרון ולמשמרת, לדור דורות, להגאון מוהר"ר שמעון שפירא ז"ל אב"ד ור"ט דק"ק פראג הנזכר לעיל — סימן א' — הי' לו שני בנים, שם האחד ר' וואלף הנזכר — סימן א' — אשר נקרא בפי כל האנשים ר' וואלף דען רבי"ם והוא הי' ממלא מקום אביו והי' ראש בית דין פה פראג, ואב בית דין במדינת בעהם, ולקח לו לאשה בת[1]) הק' ר' שמואל מקאליש, וזכה לראות בחייו בנים ובני בנים יושבים על כסא הוראה. ושם הבן השני של הגאון מוהר"ר שמעון הנ"ל ר' אנשיל, ולקח לו לאשה בת[2]) הרב ר' משה מירלס מוויען. ובעת הגירוש חזר לפראג ונתקבל לדרשן ומת בקוצר ימים. ובת אחת היתה להגאון מהר"ש הנ"ל ושמה שבע, ונשאת להרב ר' אברהם נ"ש שהי' ראש בית דין פה פראג.

להגאון ר' וואלף הנ"ל הי' לו בן ושמו ר' מיכל אשר נשא אחות אבי זקני ר' וואלף ליבל"ם ושמה רבקה[3]), ושם בנו — של ר' מיכל הנזכר — ר' איצק[4]) אשר נתקבל לאב"ד בק"ק ליסא, ובק"ק בומסלא במדינת בעהם, והי' פה בקהלתנו פראג ונתקבל לאב"ד דמדינת בעהם, והי' לו — לר' איצק הנזכר — בנות, אחת מהן עלקלא, ונשאת להגאון מוהר"ר יונתן אייבשיץ אשר הי' אב"ד בק"ק מעץ ובק"ק האמבורג. ושם בן השני של הגאון מוהר"ר וואלף הנ"ל ר' אלי' בעל מחבר ספר אלי' רבה ועוד חבר ספרים הרבה כנודע, והי' ראש ישיבה פה פראג, והי' לו להרב מוהר"ר אלי' בנים הרבה מופלגים בתורה. בנותיו של הגאון מוהר"ר וואלף הנ"ל, שם האחת שפרה ושם השנית יטל, בתו יטל נשאת להרב בעל מחבר שו"ת שבות יעקב, ומנחת יעקב אב"ד דק"ק [מיץ], בתו שפרה הנזכרת

---

[1]) Scheba (14) starb 1710 (Brann, Monatsschr. 1902 S. 455).

[2]) Jares (4), Moses Mireles Tochter, st. in Wien 1661 (Frankl, Nr. 265).

[3]) Rebekka (13), Anschel Spiras Tochter, war zugleich Michels Gattin und Kousine, und starb 1727 (Brann, a. a. O. S. 460).

[4]) Der böhm. Landrabbiner Moses Isaak (54) starb 1749.

נשאת לר' שלמה בן הק' ר'[1]) אברהם ליכטן שמאט, ואח"כ כשנתאלמנה[2]) נשאת להרב מוהר"ר דוד אופנהיים אב"ד דק"ק ניקלשפורג ומדינת מעהרן, זאה"כ נתקבל לאב"ד פה פראג ומדינת בעהם. לר' אנשיל הנ"ל אחיו של הגאון ר' וואלף הנ"ל הי' לו שני בנים שם חאחד ר'[3]) קאפל ושם השני ר'[4]) וואלף, ובת אחת ונשאת להגאון ר' מיכל אחיו של בעל מחבר ס' אליה רבה — כאשר הודיע כבר למעלה — בנו הראשון הק' ר' קאפל לקח לו לאשה בת ר' ליזר דרשן, ובנו השני הק' ר' וואלף הוא אבי זקני שהי' נקרא בפי האנשים ר' וואלף ליבל"ס על שם אמו לקח לו לאשה בת הק' הרב ר'[5]) עקיבא בב"ם ראש בית דין בק"ק פראנקפורט דמיין, וילדה לו שתי בנות, שם האחת יראת נשאת להק' בן הרב ר' בנימן מירלם מבערלין ושם השני' סלאָווי נשאת להרב הגאון החסיד מו"ה יונה[6]) לאנדסופר בעל מחבר ספר שו"ת מעיל צדקה, ואחר מות אשתו הראשונה של אא"ז ר' וואלף ליבלם לקח לו אשה שני' ושמה ליבלע ולא זכתה ללדת בנים וגם היא מתה, ולקח לו אשה שלישית ושמה אסתרל בת הק' ר' קאפל פרענקל מוויען הנקרא בפי האנשים רייך[7]) ר' קאפל והוא התאמץ ליסד את בית הקברות בעיר וויען וזכה לראות בנים ובני בנים ממולאים בחכמה ובעושר. ואדונתי אמי זקנתי אסתרל הנ"ל ילדה לו ארבעה בנים ושלש בנות, שם הראשון ר' קאפל נשא אשה מק"ק האמבורג, השני ר' משה נשא בת[8]) הק' ר' יעקב[9]) ירושלמי מפראג, והשלישי ר' אנשיל והוא הי' אבי אמי לקח לו לאשה יטל בת הק' ר' משה ר' קלמן מל"ש, והרביעי ר' שמעון אדוני אבי מורי ז"ל אשר לקח לו לאשה בתחלה ייאחדל בת הק' החסיד מוהר"ר אנשיל[10]) בן מוהר"ר יוסף גינצבורג מפראג ושמות שלש

---

[1]) Abraham Lichtenstadt starb 1695 (Hock, 193 b).

[2]) Brann, MS. 1902, S. 463 (33); sie starb 1737 (vgl. noch Hock 22 b).

[3]) Jakob Koppel starb 1689.

[4]) Wolf Spira (Wolf Libels) (21) ließ 1687 den von seinen Großeltern: Moses und Elkele Mireles der Altneuschul gespendeten Vorhang renovieren (Kaufmann L. Vert. S. 79 n. 1).

[5]) Vermutlich R. Jakob Samst Bass, Verfasser des חדות יעקב (vgl. Horowitz, Frankf. Rabb. III, S. 64).

[6]) Vgl. G. E. Nr. 32, Deutsch, Th. S. 29 und מגילת יוחסין S. 25.

[7]) Zu diesem Namen vgl. מ"י S. 18 (רייך שמעלקא).

[8]) Freudel (vgl. 34) st. 1726 (vgl. Brann 1902, S. 459), מגילת יוחסין S. 24 u. Hock 173 a Anm.

[9]) Vgl. Hock 13b, 21a.

[10]) Anschel b. Josef Ginzburg starb in Wien 1719 (Frankl, Grabschr. 334).

בנותיו של אא"ז ר' וואלף הנ"ל, שם האחת ריטשל הנשאת להק' ר' יאקב[1]) איגר בן הק' ר' אלי'[2]) איגר אשר יסד בית המדרש פה פראג ובמות אישה נשאת לר' דוד ליב ליבלם ל"ש, ושם השניה חיילא נשאת לר' שלמה האלבערשטאדט, ושם השלישית עלע נשאת להק' ר' שמעון ווידלם בנו של בעל מחבר ספר אלי' רבה.

ר' שמעון אדוני אבי מורי הנ"ל הי' פרנס ופרימס הקהלה פה פראג, והאשה ייאחדל הנ"ל ילדה לו שני בנים ושתי בנות, הלא המה אחי הגדול הק' התורני המפורסים בחסידות ר' דוד, ומת זקן ושבע ימים, ואחי וחמי הגביר ר' ישראל וגם הוא הי' פרנס ופרימס הקהלה פה פראג, ויסד בית המדרש בחייו ופזר נתן לאביונים ומת זקן ושבע ימים, ושם שתי בנותיו אחיותי האחת עלקלה[3]) נשאת להתורני ר' ליפמן בן הקציין המפורסם ר' יאקב נייאשטעדטל, והשני' ריטשל נשאת להרבני הק' ר' ברוך שפיץ והלך לעולמו, ונשאת לאדמ"ו הרב הגדול מוהר"ר מאיר בן ר' בישל בומסלא ראש בית דין פה פראג. וכשמתה האשה ייאחדל[4]) אשתו הראשונה של אדוני אבי ר' שמעון לקח לו לאשה לאנה בת הרב[5]) ר' אברהם אב"ד דק"ק אמשטערדאם, ולא הניחה בנים אחרי', ואח"כ לקח לו אשה שלישית היא אמי מורתי הצדקת המפורסמת מ' פריידל[6]) בת אחיו ר' אנשיל הנ"ל וילדה לו אותי הקטן וואלף ואחי ר' בערמאן[7]) יחי', ונחי' ונזכה לראות ירושלים בבנינה אמן.

עד כאן דברי אדוני דודי מוהר"ר וואלף פרענקעל נר"ו הנ"ל אחי אמי מורתי היקרה והישרה אשת חיל מרת ריטשל זכרונה לברכה.

---

[1]) Jakob, Sohn des Elia Eger (Ginsman) starb 1702 (vgl. Hock, Familien Prags S. 10b, 189b unten).

[2]) Hock a. a. O. 8b.

[3]) Elkele (66) starb 1772 (vgl. MS. 1902, S. 557).

[4]) Jachetel, Anschel Ginzburgs Tochter, starb 1721 (vgl. Hock 67 a).

[5]) Lena (25), die Tochter des Amsterdamer Rabbiners Abraham Berlin, war demnach die zweite Frau des Primators Simon Wolf Fränkel-Spira. Sie starb 1723.

[6]) Freudel (63), die dritte Gattin Simon Wolf Fränkel-Spiras, starb 1767 (Brann. a. a. O. S. 556).

[7]) Baermann, der jüngere Bruder Wolf Fränkels und Sohn Simon W. Fränkel-Spiras [*das ist m. E. ein Irrtum, vgl. S. 344. M. Br.*], war der Großvater Zacharias Frankels ז"ל und starb, nach der Grabschrift bei Brann (a. a. O. S. 559), am 7. Tischri 1811.

I. Stammtafel der Familie Spira in Prag.

1. Michel b. Simon, Oberrabbiner in Posen.

2. Wolf (1) Slawes, Dajjan in Prag, st. 1630. — 3. Chajim (Prag). — 4. Man (Brześć).

5. Simon (6) Spira, böhm. Landrabbiner. — Wolf Kalisch. — Kela.

6. Wolf II. (20) verh. mit Scheba, Tochter d. Samuel Kalisch. — 7. Anschel (3), verh. mit Jares, Tochter d. Mos. Mirls. — 8. Scheba. — Samuel Porges (Schreiber d. ersten Stammbriefes).

9. Michel (26), verh. mit Rebekka, Tochter Anschels (7). — 10. Elia (17). — 11. Schifra, verh. mit David Oppenheim. — 12. Jittel, verh. mit Jakob Reischer. — 13. Koppel. — 14. Wolf Libels (21), a) verh. mit d. Tochter d. Akiba Bass. — 15. Rebekka (9).

16. Isaak (51), böhm. Landrabb. — 17. Simon Wedeles (vgl. 30), verh. mit Ela, Wolf Libels (14) Tochter. — Jares. — Slawa, verh. mit Jona Landsofer.

Elkele, Gattin d. Jonathan Eibenschütz.

b) verh. mit Esther, Koppel Fränkels Tochter.

18. Ela. — 19. Koppel. — 20. Anschel (15). — 21. Simon (52), Primator st. 1745.

Israel (65). — Freudel (63).

II. Die Deszendenten des Primators Simon (52) b. Wolf Fränkels Spira, st. 1745

a) aus s. ersten Ehe mit Jachetel, Tochter d. Anschel b. Jos. Günzburg.

David. — Israel. — Elkele. — Ritschel (57), 2. Frau Maier Fischels Bunzlau.

Moses Fischer (Wien). — Löb Fischel (aus erster Ehe).

b) aus s. dritten Ehe mit Freudel (63), Tochter s. Bruders Anschel (15).

Wolf Fränkel. — (Issachar) Berman Fränkel*).

Jakob Koppel. — Esther.

Zacharias Frankel.

*) *Vgl. die Bemerkung S. 344. M. Br.*

III. Stammtafel der Familie Koppel Fränkels in Wien.

Seckel Baiersdorf

a) aus s. ersten Ehe

Samson Tribuswinkel.

Dick R. Seckel (Hamburg).

b) aus s. zweiten Ehe mit Ritschel.

Koppel Fränkel. — Berman, in erster Ehe.

Seckel Spitz. Löb. Wolf (Berlin).

Resel, Gattin d. Benj. b. Dav. Mirls.

B. in zweiter Ehe. — Esther.

Nechamah. Kröndel. Rebekka.

Henoch (Frankf. a. O).

Freudel.

Meier.

Moses,
Autor d. zweiten Briefes.

IV. Die Deszendenten Koppel Fränkels, st. 1670

a) aus s. ersten Ehe.

Ritschel,
verh. mit Henoch,
Oberrab. in Hanau.

Elchanan. — Isserl.

R. Hirsch (Schwabach).

Berman. Moses. Wolf.

Kröndel,
Gattin (st. 1659)
d. Ber b. Secharja.

Turdia,
Gattin des Sohnes
des Samuel Teschi
(Teschen, Öst.-Schlesien).

b) aus s. zweiten Ehe mit Zortel, Tochter d. Abigd. Simels.

Seckel, Gitel. Hindel. Edel. — R. Israel.

verh. mit Rodi
(Tochter d. Secharja).

R. Simon Herzfeld.

Aron. Berman Secharja. Zortel. Libele.

(Ansbach).

Berman.
Löb.
Zortel.

Benjamin Wolf,
verm. mit Rebekka,
Tochter d. Elia Darschan.

c) aus s. dritten Ehe mit Ella aus Holleschau.

Freudel. — Esther,
Gattin d. Wolf Libels,
Sohnes d. Anschel b. Simon Spira.

Die Grundlagen einer jüdischen Ethik.

Von J. Scheftelowitz.

(Fortsetzung.)

2. Behandlung der Feinde.

a) Verbot der Rache am Feinde.

Selbst gegen den Menschen, der uns ohne Grund tiefes Herzeleid und schweren Schaden zugefügt hat, müssen wir die allgemeinen Menschenpflichten erfüllen. Denn auch der Feind, der uns Böses zugefügt hat, hört nicht auf, unser Nächster zu sein. Wir sollen uns zwar von unserem Feinde fernhalten, um uns vor weiterer Beschädigung und vor neuen Angriffen zu wahren. Derjenige, der bei einem gehässigen Streit sich zu beherrschen weiß, fördert am meisten das Wohl der menschlichen Gesellschaft[1]). »Sieht man, daß ein Mensch mit Absicht eine Schandtat begeht, so soll man ihn hassen«[2]). Ein solcher ist ein Feind der menschlichen Gesellschaft und verdient, solange er seine Tat nicht bereut, als Verbrecher verabscheut zu werden, damit nicht andere dazu verleitet werden, ähnliche Untaten zu begehen. Jedoch das niedere Gefühl der Rache gegen unsern Feind sollen wir unter allen Umständen zu unterdrücken suchen, denn nur Gott allein »gehört die Rache und Vergeltung«[3]). Wir sollen auf Gott vertrauen, daß er dem Feinde schon die ihm gebührende Strafe zuerteilen werde. »Sprich nicht: Ich will Böses vergelten, harre auf Gott, er wird dir helfen«[4]),

[1]) Chullin 89a.

[2]) Pessachim 113.

[3]) 5. M. 32, 35. Hiervon stammt Römer 12, 19, Ebräer 10, 30.

[4]) Spr. Sal. 20, 22. Hiervon stammt Römer 12, 17.

»denn ein Gott der Vergeltung ist der Herr, er wird nach Verdienst bezahlen«[1]). Wer zu Beleidigungen schweigt, dessen Sache übernimmt Gott. Der wegen seiner Wohltätigkeit berühmte Mar Ukba wird von einigen niederträchtigen Menschen mit Unrecht tief gekränkt und angegriffen. Er läßt daher den Rabbi Eleasar fragen, ob er diese schlimmen Feinde bei der Regierung anzeigen solle; jener schickt ihm aber als Antwort den Psalmvers 39, 2: »Hüten will ich meinen Weg, daß ich nicht mit meiner Zunge sündige, hüten will ich meinen Mund mit einem Verschluß, obgleich der Frevler mir entgegen ist.« Bald läßt Mar Ukba ihm wieder sagen: »Sie kränken mich sehr, ich kann unmöglich unter ihnen leben.« R. Eleasar aber schrieb ihm: »Schweige dem Ewigen und harre auf ihn (Ps. 37, 34); geh' ihretwegen früh morgens und spät abends ins Lehrhaus und jene werden von selbst fallen«[2]). Der Fromme soll nie die Strafe Gottes auf seine Feinde herabflehen[3]). Auch in der biblischen Vorschrift: »Den Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn du bist Gast gewesen in seinem Lande«[4]), ist, wie bereits Philo richtig bemerkt, das Gebot angedeutet, daß man sogar eine feindselige Behandlung nicht nachtragen darf[5]). »Also selbst für eine Gastfreundschaft, wie die in Ägypten genossene, die darin bestand, daß die Ägypter sie bis aufs Blut peinigten, selbst für diese soll der Israelit noch dankbar sein und sich jenem Volke verpflichtet fühlen«[6]), denn »Gott hat verkündet: Ich vergesse das Böse, das Gute aber vergesse ich nicht«[7]). »Wer von Rache entflammt ist, vernichtet sein

[1]) Jer. 51, 56; vgl. Ps. 54, 7. 94, 2.

[2]) Gittin 7a.

[3]) Berachot 7a. (Nach R. Josua ben Levi).

[4]) 5. M. 23, 8.

[5]) Philo: Über die Tugend § 106, s. Philo übers. v. L. Cohn II, 345; vgl. auch Midr. Debarim rabba Par. 5.

[6]) H. Cornill: Das A. T. u. die Humanität, Leipzig 1895 p. 18.

[7]) Pesikta de R. Kahana P. 17.

Haus«[1]). Unversöhnliche Feindschaft bot den Anlaß, daß der Tempel zerstört wurde[2]). Selbst gegen seine ärgsten Feinde soll man edle Humanität üben. Wie schonend hat der Prophet Elisa die schlimmsten Feinde seines Vaterlandes, die Syrer, behandelt! Als diese in das Reich Israel eingefallen waren, um ihn gefangen zu nehmen und ihn, den sie nicht erkannt hatten, fragten, wo Elisa sich aufhalte, führte er sie, ohne daß sie es merkten, zu der Hauptmacht des Königs von Israel, der die Feinde entwaffnete. Der König von Israel fragte Elisa: »Soll ich sie erschlagen?« Aber er erwiderte: »Du sollst sie nicht töten. Hast du sie etwa gefangen genommen mit deinem Schwert und deinem Bogen, daß du sie nun erschlagen möchtest? Gib ihnen vielmehr zu essen und zu trinken und laß sie dann zu ihrem König zurückkehren«[3]). Mit Recht hebt Josephus hervor, das jüdische Gesetz gebiete, »daß auch die Beschlüsse gegen die Feinde gerecht sein sollen, denn der jüdische Gesetzgeber ließ nicht zu, ihr Land zu verheeren, noch erlaubte er, die Fruchtbäume abzuhauen, er verbot sogar, die in der Schlacht Gefallenen zu berauben. Auch für die Kriegsgefangenen sorgte er, damit kein Frevel an ihnen begangen werde«[4]). »Hat aber jemand Rache am Feinde genommen, so fällt er deswegen der göttlichen Strafe anheim, der er nur dadurch entgehen kann, daß ihm sein Feind, an dem er sich gerächt hatte, verzeiht«[5]).

b) Verbot den Feind zu verwünschen.

Man soll dem Feinde nichts Übles wünschen. Der fromme Hiob beteuert, als seine Freunde behaupteten, seine Leiden wären wohl die Folgen begangener Sünden: »Habe ich mich jemals über den Unfall meines Feindes gefreut,

[1]) Sanhedrin 102 b.
[2]) Gittin 55 b; Joma 9 b.
[3]) 2 Kön. 6, 21–23.
[4]) Contra Apionem II, 29.
[5]) Saadja, Emunot we-deot, ed. Slucki, Lpz. 1864 S. 156.

war ich etwa fröhlich, wenn ihn ein Unglück traf? Niemals hat mein Mund gegen ihn gesündigt dadurch, daß ich ihm etwa fluchte oder sein Leben verwünschte«[1]). »Möge man dir fluchen, fluche du nur nicht«[2]). Rabbi Meir wurde, wie der Talmud[3]) berichtet, oft auf dem Wege nach dem Lehrhause von bösen Menschen angefallen. Müde der fortwährenden Belästigungen, kehrte er eines Tages ganz gegen seine Gewohnheit voll Zorn nach Hause zurück und begann in seiner aufgeregten Stimmung zu Gott zu beten, jene Schurken mögen bald dahingerafft werden, um endlich einmal vor ihnen Ruhe zu haben. In diesem Augenblick betritt seine kluge Frau das Zimmer, hört noch sein Gebet und in strengem Tone wirft sie ihrem Gemahl vor: »Dein Gebet verstößt gegen die heilige Lehre, da diese nur die Vernichtung der Sünde, aber nicht der Sünder gebietet[4]); bete also für die Besserung der Sünder, nicht aber für ihren Tod.« »Über keinerlei Unrecht grolle deinem Nächsten«[5]). R. Jehoschua b. Lewi wollte einen Ketzer, der ihn täglich quälte, verfluchen. Da wurde er plötzlich vom Schlafe übermannt. Als er erwachte, sagte er: »Gott hat mich deshalb an meinem Vorhaben gehindert, weil es sich für den Frommen nicht geziemt, so zu handeln«[6]). »Wer die Strafe Gottes auf seinen Nebenmenschen herabfleht, wird zuerst bestraft«[7]). Der Rabbi Mar bar Rabina pflegte stets sein tägliches Gebet mit folgenden Worten zu schließen: »Mein Gott, bewahre meine Zunge vor Bösem und meine Lippen vor Trug, meinen Fluchern schweige meine Seele, und meine Seele sei demütig gegen alle«[8]). Geduldig

[1]) Hiob 31, 29—30.
[2]) Sanhedrin 49 a.
[3]) Berachot 10 a.
[4]) Vgl. Ez. 18, 23; 33, 11.
[5]) Sirach 10, 6.
[6]) Aboda sara 4 b.
[7]) Baba kamma 93 a.
[8]) Berachot 16 b.

ohne Murren soll man die grausamen Unterdrückungen seiner Feinde ertragen und sie als Prüfungen Gottes ansehen. »Zum Heile gereicht es dem Manne, der seinem Schläger die Wange bietet, die Schmach reichlich erträgt, denn nicht auf ewig verwirft der Herr. Wenn er betrübt hat, so erbarmt er sich unser in seiner reichen Huld«[1]). »Meinen Rücken bot ich den Schlägern und meine Wangen dem Raufenden dar, aber Gott steht mir bei, darum werde ich nicht zur Schmach«[2]). »Heil dem Menschen, der Beleidigungen gelassen anhört und schweigt«[3]). Das Judentum fühlte einen erhabenen Stolz darin, nicht nur Träger, sondern auch Dulder für die göttliche Lehre zu sein, in welcher sich die Ewigkeit abspiegelt, und an welcher sich die Völker allmählich zur Gotteserkenntnis und zur Gesittung heranbildeten. »Es ist besser zu den Unterdrückten als zu den Unterdrückern zu gehören. In der zahlreichen Familie der Vögel ist keiner mehr unschuldig unterdrückt und von dem Stärkeren verfolgt als die Taube, und gerade diese hat Gott zu seiner angenehmsten Opfergabe bestimmt«[4]). »Gehöre zu den Verfolgten und nicht zu den Verfolgern, höre Schmähungen an und erwidere sie nicht, tue alles aus Liebe zu Gott und habe selbst bei deinen Leiden frohe Zuversicht«[5]). So sehen wir im Judentum die seltsame, erhebende Erscheinung auftreten, daß der Verfolgte moralisch seinem mitleidlosen Feinde überlegen wurde, daß der Gepeinigte fast Mitleid hatte mit seinem

---

[1]) Klag. 3, 27—32.

[2]) Jes. 50, 6—7.

[3]) Sanhedrin 7 a. Vgl. auch Baba kamma 92: »Nennt dich jemand einen Esel, so nimm ruhig diesen Schimpf auf dich.«

[4]) Baba kamma 93 a.

[5]) Schabbat 88 b, Joma 23 a, Gittin 36 b, vgl. auch Maimonides Komm. zu Pirke Abot 5, 12: »Der Dulder, dessen Geduld überaus groß ist, so daß er gar kein Gefühl für Zornesaufwallungen hat, wird fromm genannt, wer aber die schlechte Eigenschaft der schnellen Zorneserregung hat, ist ein Frevler.«

Peiniger, der hart Geknechtete sich freier fühlte als sein grausamer Kerkermeister. »Wenn man dir auch viel Leid zugefügt hat, so halte es doch für geringfügig und sprich: »Nur wenig habe ich für meine Sünden gebüßt, ich hätte eine größere Strafe verdient«[1]). Auf solchen jüdischen Lehren basieren auch die Worte Jesu: »Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern wenn dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Wange, dem biete auch die andere dar«[2]). Dieser neutestamentliche Satz scheint erst in dieser jüdischen Beleuchtung einen rechten Sinn zu erhalten. »Sei still, wenn man dich schmäht, und lasse es auch nicht zu, daß deine Schüler und Hausgenossen mit Schimpfen und Schlägen dem begegnen, der dich beleidigt«[3]). Man soll also seinen Feind weder schlagen noch verwünschen, noch ihn in seinem Herzen hassen[4]).

c) Verbot der Schadenfreude. Pflicht der Hilfeleistung gegen einen in Not geratenen Feind.

Über das Unglück seines Feindes soll man sich nicht freuen. »Freue dich nicht, wenn dein Feind fällt, und dein Herz frohlocke nicht, wenn er strauchelt«[5]), denn »wer schadenfroh ist, bleibt nicht unbestraft«[6]). Auch folgende Allegorie im Talmud lehrt, daß man über den Untergang seiner Feinde nicht triumphieren solle: »Gott freut sich nicht über den Sturz der Frevler. Als die Ägypter bei der Verfolgung der Israeliten im Meere ertranken, wollten die Engel ein Freudenlied anstimmen. Da sprach Gott unwillig: »Meine Geschöpfe sind im Meere versunken, und ihr

[1]) Derech erez sutta c. 2.

[2]) Matth. 5, 39.

[3]) Jehuda ben Samuel ben Kalonymos: Sefer ha-Chasidim (12. Jhdt.).

[4]) Arakin 17 b.

[5]) Spr. Sal. 24, 17.

[6]) Das. 17, 5.

wollt darüber ein Loblied anstimmen?«[1]). Wenn in der messianischen Zeit die Stunde des Falls der Feinde Israels kommt, um dem Triumphe Israels Raum zu geben, stößt der Himmel folgende Klage aus: »Diese und jene sind meine Geschöpfe, soll ich nun die einen wegen der andern vernichten«?[2]). »Gott hat selbst zu der Zeit, wo er zürnt, Mitleid mit den Frevlern und ihrem Vieh«[3]).

Es ist unsere Pflicht, dem Feinde in derselben Weise, wie jedem andern Menschen aus freien Stücken nach Kräften Hilfe zu leisten, wenn er in Not gerät. Selbst als Feind bleibt er ein Glied derselben Familie. Das Gebot: »Verhalte dich nicht ruhig bei der Gefahr deines Nächsten«[4]), hat man auch gegenüber seinem Feinde auszuüben. »Begegnest du einem umherirrenden Haustiere deines Feindes, so führe ihm dieses Tier zurück. Siehst du das Maultier deines Feindes unter seiner Last erliegen, so sollst du es keineswegs hilflos im Stiche lassen, sondern es ist deine Pflicht ihm zu helfen«[5]). Gemäß einer alten Erklärung ist in diesem biblischen Beispiele sogar von einem heidnischen Feinde die Rede[6]). Die Bibel hat gerade derartige Beispiele für die Behandlung der Feinde gewählt, woraus der zur Rachsucht neigende Mensch leicht die Lehre ziehe, daß man besonders in Fällen, wo die niedere Rachsucht aufflammen und man seinem Feinde heimtückisch an seinem Vermögen Schaden zufügen könnte, die Rachegefühle und

[1]) Sanhedrin 39 b. Aus diesem Grunde gebietet auch der Schulchan aruch, Orach Chajjim 490, 4, daß man an den letzten Tagen des Pessachfestes nicht den ganzen Lobgesang (Hallel) rezitiere.

[2]) Sanhedrin 98 b; Megilla 10 b.

[3]) Schemot Rabba Par. 12; Jona 4, 10 f. Ganz im Gegensatz hierzu sagt R. Ismaël: »Gott hat seine Freude, wenn diejenigen, die gegen ihn freveln, untergehen« (Bemidbar rabba P. III zu c. 3, 11).

[4]) 3 M. 19, 16.

[5]) 2 M. 23, 4—5.

[6]) Mechilta, ed. Weiss, Wien 1865, p. 105.

die aufsteigende Schadenfreude unterdrücken soll. »Mit diesem Gebot«, sagt Philo, »will Mose uns die Lehre geben, daß wir uns über das Unglück unserer Hasser nicht freuen sollen, denn die Schadenfreude ist eine Empfindung unversöhnlichen Grolls . . .; dadurch, daß du den umherirrenden Esel des Feindes zu seinem Besitzer zurückführst, wirst du mehr noch als deinem Feinde dir selbst nützen, denn er gewinnt nur ein vernunftloses Tier, das vielleicht gar keinen Wert hat, du aber gewinnst das Größte und Wertvollste von allem auf Erden, eine edle Tat. Ganz notwendig folgt aber, wie der Schatten dem Körper, auf eine solche Tat die Lösung der Feindschaft; denn einerseits wird der Empfänger einer solchen Wohltat selbst gegen seinen Willen durch den Liebesdienst gefesselt und zur Versöhnlichkeit getrieben, andererseits hat einer, der von edler Handlungsweise geleitet, einen solchen Dienst erweist, damit schon beinahe sein Herz zur Versöhnung gewandt«[1]). Durch eine derartige Hilfeleistung, welche die Bibel dem Feinde gegenüber vorschreibt, vermag man den Feind wahrhaftig zu besiegen, was der Midrasch[2]) in naiv poetischer Weise darlegt: Ein Mann, der auf seinem Maultier reitet, trifft plötzlich unterwegs seinen Feind, dessen Maultier unter seiner Last zusammengebrochen ist. Da erinnert er sich der Vorschrift in der Tora: »Siehst du das Maultier deines Feindes unter seiner Last erliegen, so sollst du es keineswegs hilflos im Stich lassen, sondern es ist deine Pflicht ihm zu helfen«. Schnell eilt er zur Hilfeleistung herbei, um Lasten auf sein eigenes Tier zu laden. Da fängt jener Feind an mit ihm zu reden: »Laß hier ein wenig sinken, hier hebe, hier geh fort«; bis er endlich gemeinsam mit ihm aufgeladen hat. So kommt es, daß sie Frieden miteinander schließen. Jener spricht zu sich: »Sieh, wie sich der, den ich für meinen Feind hielt,

[1]) Philo, übers. v. L. Cohn, 1910, Bd. II, 347 f.

[2]) Tanchuma zu Mischpatim, Jalkut zu Ps. 99.

über mich erbarmt hat, als er mich und meinen Esel in Bedrängnis sah.« Infolgedessen kehren sie ins nächste Gasthaus ein, essen und trinken zusammen und werden einander Freunde.« »Der Haß, der durch Liebe ganz überwunden wird, geht in Liebe über, und die Liebe ist dann größer, als wenn kein Haß vorhergegangen wäre«[1]). »Wenn wir in die Lage kommen, daß sowohl ein Freund als auch ein Feind zu gleicher Zeit unserer Hilfe bedürfen, so sind wir verpflichtet, zuerst dem Feinde zu helfen, um unsern bösen Trieb, die Rachsucht, niederzuzwingen«[2]).

Das Judentum gebietet somit, edel an dem Feinde zu handeln. »Derjenige, der sich weidet an dem Unglück seines Mitmenschen, ist ein vollständiger Bösewicht«[3]). Ein höheres moralisches Gesetz hinsichtlich der Behandlung seines Feindes kann selbst die heutige moderne Ethik nicht aufstellen, denn der sittliche Mensch kann sich nur bis zu d e r Höhe emporschwingen, seinen Feind gerecht und edel zu behandeln. Dagegen widerspricht es der gesunden Menschennatur, einen Menschen, der sich durch eine niederträchtige Handlungsweise verhaßt gemacht hat, zu lieben. Selbst Jesus und seine Jünger, die gelehrt haben: »Liebet eure Feinde«, haben nach diesem Satze nicht gehandelt! So sagt Jesus: »Doch jene meine Feinde, die nicht wollten, daß ich über sie herrschen sollte, bringet her und erwürget sie vor mir«[4]); ferner: »wer einen der Kleinen ärgert, die an mich glauben, dem wäre es besser, daß ihm ein Mühlstein an seinen Hals gehängt würde und er in das Meer geworfen würde«[5]). Petrus flucht dem Simon: »Mögest du verdammt werden mit deinem Gelde«[6]).

---

[1]) Spinoza, Ethik III, 43, 44.
[2]) Baba mezia 32 b.
[3]) Jelkut zu 3 M. 19, 17.
[4]) Luc. 19, 27.
[5]) Matth. 18, 6; Marc. 9, 42; Luc. 17, 1 f.
[6]) Apostelgesch. 8, 20.

Paulus verwünscht den Hohepriester mit den Worten: »Gott wird dich schlagen, du getünchte Wand«[1]). Auch folgende Worte des Paulus zeugen nicht von Feindesliebe: »Alexander der Schmied hat mir viel Böses zugefügt, der Herr bezahle ihm nach seinen Werken«[2]). Unter den ersten Christen selbst herrschte viel Zank und Haß[3]). Der berühmte Kirchenvater Hieronymus bringt seinen Judenhaß durch folgende Worte zum Ausdruck: »Wenn es erforderlich ist, die einzelnen Juden und das Volk zu verachten, so verabscheue ich mit einem unnennbaren Haß die Juden«[4]). Ein anderer Kirchenvater, der hl. Cyrill von Alexandrien, veranstaltete im Jahre 415 bei seinem übersprudelnden Fanatismus eine große Judenverfolgung zu Alexandrien, wobei er deren Vermögen von der beutelustigen Menge vollständig plündern ließ. Jene Lehre der Feindesliebe ist im offiziellen Christentum gar nicht beachtet worden. Georg Kaufmann fällt in seiner: »Deutschen Geschichte bis auf Karl d. G.« I., 223 f. folgendes harte Urteil: »Kein Wort war zu schmutzig, das nicht die Häretiker den Orthodoxen, die Orthodoxen den Häretikern entgegenwarfen. Man bekämpfte nicht bloß die Sache, sondern auch die Personen, und nicht bloß die Motive für die Parteinahme, auch das ganze übrige Leben zog man in den Schmutz.« Sie, die für Heilige gehalten wurden, dichten ihrem Gegner Ausschweifungen an. »Noch roher war die häßliche Schadenfreude beim Unglück der Gegner. Auch der Tod versöhnt sie nicht, sondern gibt ihnen nur Gelegenheit, den lieben Gott als ganz speziellen Diener ihrer Partei nachzuweisen.« Dieses Urteil stammt von einem christlichen Forscher. Fritjof Nansen, der vorzügliche Kenner der primitiven Kulturen, sagt in seinem Werke: »Eskimoleben (1903)« über die moderne christliche

[1]) Apostelgesch. 23, 3.
[2]) 2. Timoth. 4, 14.
[3]) Vgl. 1. Kor. 1, 11; 3, 3; 6, 8f.
[4]) Hieronymus: adversus Rufum II.

Kultur: »Sehe ich alle die Zänkereien und das widerwärtige Ausschimpfen jedes Gegners, die uns die Zeitungen der verschiedenen Parteien täglich auftischen, so muß ich oft denken . . . Wie tief stehen wir heutzutage, und mit wie großer Berechtigung könnten die »Wilden« verrächtlich auf uns herabsehen, wenn sie erführen, daß man sich bei uns sogar in der öffentlichen Presse der gemeinsten Schimpfwörter bedient« (S. 84). »Und doch lassen wir uns nicht abschrecken und machen noch immer viel Redens davon, daß wir den armen Wilden die Segnungen des Christentums bringen« (S. 298). Der berühmte christliche Maler Anselm Feuerbach mahnt, nach folgendem Grundsatz zu handeln: »Wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, so gib ihm dafür zwei auf die linke«[1]).

Da das Judentum nur erreichbare Ziele vor Augen hat und mit den tatsächlichen Bedingungen des Lebens rechnet, hat es auf überschwängliche Ideale verzichtet, die im Widerspruch zu den menschlichen Anforderungen und Kräften stehen. Man kann nun einmal einen niederträchtigen Menschen, der einem ohne jeden Grund ein schweres Unrecht zugefügt hat, nicht lieben. Für die Behandlung des Feindes soll uns der Grundsatz Hillels die Richtschnur bieten: »Alles, was dir unerwünscht erscheint, das füge deinem Nächsten nicht zu«[2]). Dem-

---

[1]) A. Feuerbach: Ein Vermächtnis. 11.—14. Aufl. Berl. 1911, S. 258.

[2]) Schabbat 31 a, Targ. Jon. Lev. 19, 18, vgl. Tobias 4, 15. Auch das N. T. hat diese jüdische Lehre übernommen, Matth. 7, 12 Luc. 6, 31. Ähnliche Lehren treten auch im späten altindischen, vom Buddhismus beeinflußten Schriften auf, so Pançatantra III, 104 (ed. Kosegarten, 1848, S. 166, 11): »Höret der Tugend Hauptinhalt und beherzigt, was ihr höret: Was dir selber zuwider ist, füge nicht andern zu.« Yajnavalkya III. 65: »Was einem selbst unangenehm ist, das füge er auch andern nicht zu;« Lalitavistara I, 5: »Gunst übe ich an andern gleichwie an dem eigenen Selbst.« Ähnlich heißt es in der armenischen Version der Achikar-Erzählung: »Was dir übel

entsprechend schreibt auch das Judentum vor, dem notleidenden Feind den nötigen Unterhalt zu gewähren.« »Wenn dein Feind Hunger leidet, so speise ihn, wenn ihn dürstet, so gib ihm zu trinken«[1]). Die Mischna und der Talmud tadeln den frommen König Hiskia deswegen, weil er die Quellen des Baches Gichon zuschütten ließ, damit die heranziehenden feindlichen Assyrer bei der Belagerung Jerusalems kein Trinkwasser hätten (vgl. II. Chr. 32,3 f.). Dieses hätte er als frommer Mann nicht tun dürfen, da man selbst seinem ärgsten Feinde nicht das Allernotwendigste entziehen darf[2]). Mehrere Jahre vor dem Falle Jerusalems, zu der Zeit, als die Römer die Juden hart bedrückten und von den Juden als die ärgsten Feinde angesehen wurden, scheiterte ein römisches Schiff an der palästinischen Küste. Nur ein Römer, der sich an einem Ruder festgeklammert hatte, konnte schwimmend, vollständig nackt die Küste erreichen. Achtlos zogen die gerade zu dieser Zeit nach Jerusalem wallfahrenden Israeliten an ihm vorüber, als sie bemerkt hatten, daß er ein Feind, ein Römer, sei. Auch R. Eleasar kam vorbei. Der Römer bittet diesen ehrwürdig aussehenden Rabbi um ein Gewand. »R. Eleazar zog sogleich eins von seinen Kleidungsstücken aus und reichte es ihm, dann nahm er ihn mit sich in sein Haus, setzte ihm Speise und Trank vor, schenkte ihm 200 Denare, sorgte für seine Weiterreise und erwies ihm sehr große Achtung«[3]). Dieses zeigt uns, wie die gewöhnlichen Menschen den Haß gegen ihre Feinde schwer überwinden können, daß dagegen der wahrhaft fromme Talmudjude

erscheint, tue nicht deinem Nächsten« (Rendel Harris, Story, of Ahikar 1898, 34, 88). Im Griechischen, vgl. Isokrates Nikokles 3, 61: ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποεῖτε, ferner J. Bernays Ges. Schriften I, 274 f.; Seneca De beneficiis 2, 1 und epist 94.

[1]) Spr. Sal. 25, 21.

[2]) Mischna Pessachim 4, 9; Talm. Berachot 10 b.

[3]) Midrasch Kohelet rabba zu cap. IX, 1.

den jüdischen Lehren gemäß seinem notleidenden Feinde wirksamen Beistand leistet. »Wer ist ein Held? Wer sich den Feind zu seinem Freunde macht«[1]). »Wenn Gott an dem Wandel eines Menschen Wohlgefallen hat, so läßt Gott selbst seine Feinde sich mit ihm aussöhnen«[2]).

D) Gebot, für die Feinde zu beten.

Ganz vereinzelte Stellen deuten sogar an, daß man für seine Feinde beten soll. »Am Laubhüttenfeste opferte man im Tempel 70 Stiere für das Heil der 70 Völker der Welt[3]); dafür sollten sie uns doch eigentlich lieben; nicht genug, daß sie uns nicht lieben, hassen sie uns, wie schon der Psalmist[4]) sagt: Für meine Liebe feinden sie mich an, und ich stehe betend da«[5]). Mar Sutra betete jeden Abend, bevor er zu Bette ging: »Mein Gott, verzeihe allen denen, die mir Böses getan haben«[6]). In dem Werke Orchôt Zaddikim, das im 15. Jahrhundert zur Zeit, als die Juden harten Verfolgungen ausgesetzt waren, verfaßt ist, heißt es (cap. 9): »Wenn du siehst, daß die Menschen nicht sind, wie sie sein sollten, so freue dich nicht darüber, sondern es tue dir leid, denn selbst für deinen Feind sollst du beten, daß er Gott dienen möge.« Einem alten jüdischen Weisen erschien schon der Gedanke einer Feindschaft als unvereinbar mit dem Begriffe der wahren Gottesfurcht. Mit Bezug auf den Bibelvers: »Hasse nicht deinen Bruder in deinem Herzen« (3 M. 19, 17) heißt es nämlich im Talmud: »Wie ist es überhaupt möglich, daß der Gottesfürchtige

---

[1]) Abot di R. Natan c. 23.

[2]) Spr. Sal. 16, 7.

[3]) Man nahm an, daß es in der Welt nur 70 Völker gebe.

[4]) Ps. 109, 4.

[5]) Tanchuma, Pinchas § 14; Bemidbar rabca Par. 21, Pesikta de Rab. Kahana P. 30.

[6]) Megilla 28 a; vgl. Matth. 5, 44: »Bittet für die, die euch beleidigen.«

seinen Nebenmenschen als Feind betrachte und hasse?«[1]). »Hast du deinem Nächsten nur ein sehr geringfügiges Leid zugefügt, so sei dieses in deinen Augen sehr groß; fügt jedoch jemand dir ein sehr großes Leid zu, so sei dieses in deinen Augen sehr geringfügig«[2]).

E) »Auge um Auge.«

Trotzdem wird von den Gegnern des Judentums immer wieder behauptet, das Judentum lehre die Wiedervergeltung, die Rache an dem Feinde, da es ja in der Bibel heiße: »Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme«[3]). Dieser Satz scheint ja in völligem Widerspruch zu unseren bisherigen Ausführungen zu stehen? Die Annahme, daß infolge der großen Ähnlichkeit dieser Worte mit der babylonischen Rechtsentscheidung des Codex Hammurabi der biblische Satz ebenso wörtlich zu nehmen wäre, wie im babylonischen Rechte, ist völlig unberechtigt. Im babylonischen Rechtsbuch heißt es: »Wenn jemand einem andern das Auge zerstört, so soll man ihm sein Auge zerstören; wenn er einem andern einen Knochen zerbricht, so soll man ihm seine Knochen zerbrechen; wenn jemand die Zähne von einem seines gleichen ausschlägt, so soll man seine Zähne ausschlagen.« Diese Rechtsauffassung, dem Verbrecher dieselbe Körperverletzung beizubringen, die er einem andern zugefügt hat, findet sie auch in dem ältesten römischen Gesetzbuch, dem Zwölftafelgesetze (um 440 v. Chr.) unter dem Namen ius talionis[4]). Dieser Rechtsspruch ist also in ältester Zeit von ver-

[1]) Pessachim 113 b.

[2]) Abot di R. Natan c. 41. Unrichtig sind daher die Worte des N. T., daß das Judentum lehre: »Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen« (Matth. 5, 43).

[3]) 2. M. 21, 24—25; 3. M. 24, 19 ff.

[4]) Nach Solon soll derjenige, der einem Einäugigen das sehende Auge ausgeschlagen hat, beide Augen verlieren.

schiedenen heidnischen Völkern praktisch angewendet worden. Während jedoch jene heidnischen Gesetzbücher voll grausamer Bestimmungen sind, weht in der Bibel ein humaner Geist. Weder in dem älteren noch in dem jüngeren jüdischen Schriftum ist überhaupt eine Spur vorhanden, daß die Formel »Auge um Auge« nach ihrem buchstäblichen Wortlaute zur Ausführung gelangt ist. Angenommen, daß diese Rechtsformel noch im ältesten biblischen Zeitalter wörtlich angewandt worden wäre, so war sie für die damalige Zeit durchaus entsprechend und notwendig, denn im heidnischen Altertum herrschte bekanntlich bei den verschiedensten Völkern der grausame Brauch, daß man seinem Feinde, sobald man dessen habhaft wurde, den Körper verunstaltete, indem man mit kalter Überlegung einzelne Gliedmaßen erbarmungslos abschnitt[1]). Gegen diese Unsitte

---

[1]) So wollten die Ammoniten allen Einwohnern der israelitischen Stadt Jabes das rechte Auge ausstechen (I. Sam. c. 11). Der babylonische König Nebukadnezar stach dem Zedekia beide Augen aus (II. Kön. 25, 7); vgl. ferner Richter 1, 6; 16, 21; Exod. rabba 30, 11, Ez 23, 25; Jos. Antiqu. VI, 5, 1. Der fromme assyrische König Asurbanipal berichtet, daß er einem besiegten Fürsten lebendig die Haut abzog und einen anderen Fürsten eigenhändig die Zunge ausriß. »Auf Geheiß des Gottes Aschur und der Belit machte ich mit dem Fleischmesser, das von meiner Hand gefaßt war, in die Backe des gefangenen Königs ein Loch und zog durch sein Kiefer einen Strick legte ihm ein Hundehalsband an und ließ ihn am Osttor von Ninive den Käfig hüten« (vgl. E. Mader, Die Menschenopfer der alten Hebräer, Freiburg Br. 1909). Dieses Werk enthält zahlreiche Beispiele von der grausamen Behandlung der Feinde im Kriege. Frauen und Kinder der besiegten Feinde haben die Assyrer oft verbrannt und Türme aus abgeschnittenen Köpfen und halblebenden Menschenleibern rings um die Stadtmauer errichtet. Daher ist es auch erklärlich, wenn ein israelitischer Dichter, der bei der Einnahme Jerusalems mitangesehen hat, wie die grausamen Babylonier die gefangenen Krieger niedermetzelten, die hilflosen Frauen samt ihren unschuldigen Kindern mitleidlos zu Tode quälten und das Heiligtum ungestraft entweihten, bei der lebhaften Erinnerung an all' dieses erduldete Leid und Weh sich den Rachewunsch entfahren läßt, daß diese unmensch-

die man heutzutage nur noch den verkommensten Mördern zutraut, scheint sich das obige Gesetz: »Auge um Auge usw.« zu richten. Um solche Verbrechen, die mit voller Absicht begangen wurden, für immer auszurotten, mußte von seiten des israelitischen Gerichts mit den schärfsten Strafen vorgegangen werden, da gegen rohe, blutdürstige Gemüter nur die Abschreckungstheorie in Anwendung gebracht werden kann, wenn die Strafe eine gerechte Sühne sein soll. Daher hat Tertullian[1]) Recht, wenn er sagt, daß das biblische Gesetz: »Auge um Auge« nur folgenden pädagogischen Zweck hatte: »Die Furcht schränkt das Böse ein.« Mit der allgemeinen Verbreitung der humanen biblischen Lehren unter dem israelitischen Volke ist auch der heidnische, grausame, an den Feinden geübte Brauch bald in Israel geschwunden, und dadurch hat das altbiblische Gesetz: »Auge um Auge« unwillkürlich eine andere, übertragene Bedeutung erhalten.

Der Satz: »Auge um Auge usw.« ist bereits mehrere Jahrhunderte vor Christi Geburt zu einer Rechtsformel, zu einer »Rechtsparömie« erstarrt, welche nichts anders bedeutet, als daß für eine absichtlich begangene Untat ein entsprechender Schadenersatz an Geld geleistet werde. Daher weiß bereits

---

lichen Feinde einst ein ähnliches Geschick treffen möge (vgl. Ps, 137, 8 f.). »Niemand ist für Worte verantwortlich, die das Leid der Verfolgung ihm ausgepreßt haben« (Baba batra 16). Daher ist es begreiflich, daß selbst in unserer kultivierten Zeit wärend des deutsch-französischen Krieges 1870/71 racheschnaubende Lieder entstanden. So lautet ein Vers: »Schlag ihn tot, Patriot, mit der Krücke, ins Genicke!« Ebenso heißt es in einem französischen Racheliede am Schlusse: »Inzwischen bis es so weit kam, laßt hassen uns und morden.« Selbst ein Victor Hugo läßt sich unter dem Eindrucke der schlimmen Ereignisse zu den Worten verwildeter Leidenschaft hinreißen:

»Vergiftet die Brunnen, erschlagt die Schlafenden,
Nehmt Sensen, Beile, Mistgabeln, sie zu töten.«

(s. M. Lazarus, Etkik I, 377·)

[1]) Tertullian, Adversus Marcionem II, 18.

die jüdische Tradition der vorchristlichen Zeit überhaupt nicht mehr, daß diese Rechtsformel jemals wörtlich aufgefaßt worden ist. Die ältesten jüdischen Überlieferungen halten es sogar für absurd, obiges, biblisches Gesetz wörtlich aufzufassen. Mischna, Talmud, Midrasch und das spätere Schrifttum suchen klar zu beweisen, daß darunter nur ein entsprechender Schadenersatz an Geld zu verstehen wäre[1]). Ausführlich sucht dieses auch ein älterer Kommentator R. Chananel ben Chuschiel (um 1000 n. Chr.) in Anschluß an den Vers »Auge um Auge« (2 M. 21, 24) zu begründen. Er sagt: »Nach der Tradition unserer Weisen bedeutet dieser Satz nur den Wert des Auges, aber nicht das Auge selbst. Ein Beweis dafür ist das unmittelbar vorangehende Gesetz, daß derjenige, welcher jemanden körperlich verletzt und ihn eine Zeit lang arbeitsunfähig macht, ihn für die Versäumnis bezahlen und heilen lassen muß (2. M. 21, 19). Wenn nun dem Urheber der körperlichen Verletzung dieselbe Verletzung beizubringen wäre, warum sollte er dann noch bezahlen, wozu sollten ihm auch die Kosten der Versäumnis und der Heilung auferlegt werden? Ferner: wenn das Gesetz jemandem, der das Auge seines Nächsten absichtlich ausschlägt, ein Gleiches zu tun vorschreiben würde, so könnte man dagegen den gerechten Einwand erheben, daß nicht alle Naturen gleich sind und der Zweite von Natur schwächer sein könnte, so daß er durch die über ihn verhängte Strafe auch das Leben leicht einbüßen könnte. Die Thora aber sagt nur »Auge um Auge«, jedoch nicht: »Auge und Leben um Auge«. Demnach wäre das kein gerechtes, kein gleichmäßig auf alle Naturen der Menschen anwendbares Gesetz; es müßte denn sein, daß

[1]) Mischna B. kamma 8, 1, Talm. B. kamma 83 b, Sanhedr. 79, Mechilta Mischpatim § 8, Jalkut 2. M. 21. § 337 ff.; Pesikta sutarta 2. M. 21, 22—25; Jer. Baba k. 6 b. Betreffs der Annahme, die Sadduzäer hätten ein Jus talionis gelehrt, vgl. Ritter Philo und die Halacha, Breslau 1879, 133.

wir das Gesetz so erklären, daß nur der Wert des Auges gemeint sei. Ferner ist es unmöglich, einem Menschen genau dieselbe Verwundung beizubringen, die er seinem Nächsten zugefügt hat, weil man die Länge, Breite und Tiefe der Wunde nicht so haarscharf bemessen kann, während durch ein Mehr oder Minder die Vorschrift (3. M. 24, 19): »Wie er getan hat, so geschehe auch ihm« unerfüllt bliebe. Wir folgern daher mit Recht, daß in diesem Gesetz nur die Entschädigung durch den entsprechenden Geldwert der Verletzung gemeint ist. Der Ausdruck: »Wie er getan hat, soll ihm geschehen«, hat nur den übertragenen Sinn: »Wie er übel getan hat, soll auch ihm eine entsprechende Strafe auferlegt werden.« So sagt Simson (Richter 15, 11): »Wie sie mir getan haben, habe auch ich ihnen getan«, obgleich seine vergeltende Tat in Wirklichkeit nicht die gleiche war, wie die der Philister. Denn die Philister haben ihm sein Weib geraubt und deren Haus angezündet, er aber zündete ihnen nur das reife Getreide an: Somit haben wir aus der heil. Schrift und der mündlichen Überlieferung erschlossen, daß der Satz: »Auge um Auge« nicht wörtlich aufzufassen sei«.

Sehr zutreffend bemerkt auch Jehuda Halewi (um 1100 n. Chr.): »Heißt es nicht in dem, diesem biblischen Satze vorangehenden Verse (3. M. 24, 18): »Wer ein Vieh erschlägt, soll es bezahlen Leben für Leben?« Hier bedeutet dieses doch eine entsprechende Entschädigung. Es ist aber nicht gesagt: Wer dein Pferd totschlägt, dem schlage auch sein Pferd tot, vielmehr: Nimm von ihm ein entsprechendes Pferd, denn was würde es dir nützen, sein Pferd totzuschlagen? Ganz in derselben Weise nimm den Geldwert der Hand desjenigen, der deine Hand abgehauen hat, denn du hast keinen Nutzen, wenn du ihm auch die seine abhaust. Und welche dem Verstande zuwiderlaufenden Urteile enthält erst der Satz: »Wunde um Wunde, Beule um Beule!« Wie sollen wir das genau feststellen?

Der eine stirbt vielleicht an seiner Wunde, der andere an der gleichen Wunde nicht, oder wie sollen wir feststellen, daß es genau dieselbe ist? Wie können wir dem Einäugigen sein Auge ausstechen, um dem gerecht zu werden, der zwei Augen hat, wodurch der eine völlig blind, der andere aber nur einäugig würde, während die Thora doch befohlen hat: Wie er einem Menschen den Fehler beibringt, so soll auch ihm beigebracht werden«[1])?

Die altheidnische Sitte, grausame Wiedervergeltung an dem Feinde zu üben, wurzelte noch im deutschen Volke des christlichen Mittelalters. Unzählige Fluchformeln waren im Mittelalter allgemein im Gebrauch, um einem Feinde Ehre, Gut und Leben zu vernichten. Der böse Fluch sollte bewirken, daß der Feind erbenlos dahinfahre und sein Geschlecht mit ihm erlösche. Es wird dem Feinde angewünscht Verschwellung und Lähmung der Zunge, Taubheit und Blindheit, allerlei Gebrechen und Leiden, Fieber, Krampf und Gicht. Unbestattet soll die Leiche des verhaßten Feindes draußen auf weiter Heide liegen, von den Wölfen und den wilden Vögeln verzehrt[2]). Besonders ist es das Vieh, das kostbarste Besitztum des Feindes, das man nach heidnischer Art zu verderben und zu schädigen trachtete. Zu diesem Zwecke bediente sich der deutsche Christ am Ende des 16. Jahrhunderts des folgenden Zaubermittels, das in einer Handschrift angegeben ist: »Willt du machen, das eynem alles viehe stürbett und verdorrett. So nyme das wasser, wen man brodt beckett, damitt man das brodt bestreicht, und geus das eynem vor die thuer aufs anthritt und geus es hin ins theuffels namen«[3]). So hat sich im spätchrist-

---

[1]) Jehuda Halewi, Al-Chazarî, übers. v. H. Hirschfeld, Breslau, 1885, S. 157.

[2]) Vgl. K. Weinhold, Die altdeutschen Verwünschungsformeln in Sitz. Ber. Preuss. Ak. Wiss. 1895 S. 679 ff, 687, 690 ff, 699.

[3]) C. Bartsch, Ztschr. f. deutsche Mythol. III (1855) p. 320.

lichen Mittelalter die altgermanische Lehre, wie sie in den Edden zum Ausdruck kommt, fortgeerbt: »Wo du Feindschaft weißt, da fordere die Feindschaft heraus und gib nicht deinen Feinden Frieden«[1]). »Dir ist ziemender das Schwert zu röten als Frieden zu geben deinen Feinden«[2]). In welchem schroffen Gegensatz hierzu steht die altjüdische Lehre!

»Nicht gegen den Feind umgürte das Schwert, sondern zur Abwehr,
Besser du brauchst es nicht, sei es mit Recht, sei es zum Unrecht,
Denn erlegst du den Feind, so sind deine Hände befleckt.«

So predigte ein jüdischer Dichter, der unter den ersten römischen Kaisern gelebt hat in griechischer Sprache den Griechen und Römern die jüdische Menschenliebe. Die jüdischen Lehren, wie die Gleichheit aller Menschen, die Ebenbürtigkeit des Fremden mit dem Einheimischen, das Erbarmen mit den Armen und Unglücklichen suchte er unter die Heiden zu verbreiten[3]).

---

[1]) Havamal Vers 127.

[2]) Hilgakoitha Hjörvathssonar IV, 34. Jene Willensrichtung, deren Zweck die tätige Unterstützung des Mitmenschen ist, kennt der echte germanische Geist kaum« (M. Kochs, Die Ethik der Edda 1911, 108). Die Mitmenschen sind nach altgermanischer Auffassung zu verachten. Stehen sie einem im Wege, so darf man sie auf hinterlistige Weise schädigen, ja sogar vernichten. Was sich dem egoistischen Streben des alten Germanen entgegenstellt, reizt seinen starken Unwillen, »daher der Haß und der Neid, das Übelwollen und die Schadenfreude, der Zorn und die Tücke, die Rachsucht und die Grausamkeit«. Dem Feinde gegenüber ist alles erlaubt. Die teufliche Schadenfreude nimmt in der Edda einen großen Raum ein. »Die Rache wird als unter allen Umständen notwendig und deshalb sittlich erlaubt betrachtet«. Selbst der Eidbruch ist dem Feinde gegenüber gestattet. Seinem Feinde Verzeihung zu gewähren, gilt als Feigheit oder Dummheit« (M. Koch, a. a. O., S. 51 ff. 114 ff.).

[3]) Über Pseudo-Phokylides vgl. Bernays im Progr. d. jüd.-theol. Seminars zu Breslau 1856 und Bernays, Ges. Abhandl. I, 226 ff.

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Gerson, Adolf, Der Chacham Kohelet als Philosoph und Politiker. Ein Kommentar zum biblischen Buche Kohelet, zugleich eine Studie zur religiösen und politischen Entwicklung des Volkes Israel im Zeitalter Herodes des Großen. Frankfurt a. M. J. Kauffmann 1905. (VII, 121 S.) gr.-8.

Die Erforschung des Kohelet ist seit Delitzsch, Graetz und Renan nur langsam vorwärts gekommen. Die Interpolationshypothese Siegfrieds, der in seinem 1898 erschienenen Kommentar die 12 Kapitel Kohelets auf eine Reihe von Autoren verteilte, kann nicht als Fortschritt bezeichnet werden. Auch Gersons Versuch, in das Koheleträtsel einzudringen, ist als mißglückt anzusehen. Der Verfasser verliert sich in philosophische Konstruktionen, um die Widersprüche Kohelets zu erklären. Ihm ist »die stetige Aufeinanderfolge von Behauptung und Widerspruch in 4, 4—7, 12 genügsam Zeugnis für Kohelets Bestreben, das Wesen von Gut und Böse methodisch zu entwickeln.« Auf welche seltsamen Irrwege diese Methode Gersons führt, mag ein Beispiel zeigen. S. 29 lesen wir in der systematischen Übersicht: »Familienleben: gut, denn in ihm ist rechte Lebensbetätigung 9, 9; Arbeiten und Sparen rechtfertigt sich nur, wenn es für die Familie geschieht 4, 7. 8; 5, 13; 11, 2; in der Familie hilft einer dem andern 4, 9—12; böse, denn es gibt verderbliche Weiber 7, 26, alle Weiber sind intrigant und wenig wahrhaft 7, 29, ein törichter Sohn kann des Vaters Werk zu Grunde richten 2, 18—21; 5, 12. 13.«

Nun steht aber an den meisten der angeführten Beweisstellen nichts von dem, was der Verf. hineinliest. 9, 9 preist den Genuß des Lebens mit einem geliebten Weibe, weiter nichts, 5, 13 erzählt nur, daß durch einen Unglücksfall alles verloren gehen kann und daß dann der Sohn des Besitzers auch leer ausgeht. Ist das die Rechtfertigung von »Arbeiten und Sparen, wenn es für die Familie geschieht?« 4, 9—12 ist mehr ein Lob der Freundschaft als der Familie. Und schließlich soll der eben zitierte Vers 5, 13 noch das Verschulden eines törichten Sohnes enthalten! Im Text steht nichts davon. Ähnlich geht es mit vielen dieser Gegenüberstellungen Gersons, die den Gedankengang noch viel komplizierter machen, als er ist.

Gerson setzt Kohelet in die Zeit des Herodes. Der Gedanke ist nicht neu, Graetz hat ihn mit großem Aufwand an Scharfsinn und noch größerer Willkür verfochten. Ohne Willkür geht es auch bei Gerson nicht. Gerson setzt die Abfassung des Buches einige Jahrzehnte früher an als

Graetz. Er sieht im alten, törichten König 4, 13 Hyrkan II., in Herodes den Jüngling, in Antigonus den »zweiten jungen Mann.« Herodes war aber nicht arm, darum muß Gerson מסכן mit »niedrig geboren« übersetzen, er war auch im J. 37, auf welches 4, 13 anspielen soll, kein Jüngling mehr, darum korrigiert Gerson die Angaben des Josephus über das Alter, das Herodes erreichte, למלוך soll nicht wirklich »herrschen« bedeuten, sondern ironisch gemeint sein und sich auf den alten König beziehen. Hyrkan II. kehrte aus dem Gefängnis (aus Babylon) zurück, um zu »herrschen«, d. h. wie Gerson meint, ein Scheinkönigtum neben Herodes zu führen.

Diese ganze gezwungene Kombination, zu deren Gunsten auch anderen Stellen des Buches (z. B. 2, 12) Gewalt angetan wird, fällt schon vor der Tatsache zusammen, daß Kohelet bereits Ben Sira vorgelegen hat, wie Schechter, Wright und zuletzt Nöldeke (ZAW. 1900, S. 90 ff) gezeigt haben. Das Buch Kohelet ist zweifellos in der zweiten Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt, das Ereignis in 4, 13—16 deckt sich bei richtiger Exegese genau mit den Vorgängen des Jahres 246, wie ich in meinem Kommentar nachgewiesen zu haben glaube.

In exegetischer Beziehung findet sich neben manchem Unrichtigem (so 2, 3. 12. 16. 23; 3, 12. 18; 4, 17; 5, 7; 6, 12; 9, 1 u. a.) auch Gutes, das von originellem Denken und kritischem Blick zeugt. Vortrefflich ist z. B. die Übersetzung von 7, 28 u. 29: Was ich noch suchte, aber nicht fand: »Einen Mann hab ich gefunden aus Tausend, aber ein Weib habe ich unter diesen allen nicht gefunden.« Sieh, nur das habe ich gefunden, daß Gott den Mann geradsinnig geschaffen, jene (die Weiber) aber suchen viele Künste«. אדם אחד וגו׳ ist ein Zitat, das von Kohelet bekämpft wird. Er fand den Satz im Leben nicht bestätigt, wahr erscheint ihm nur jene zweite Erfahrung, die von der Neigung des Weibes zum Intrigieren spricht. Das fünffache מצאתי in 7, 27—29, das sowohl in Kohelets eignen Worten als in denen des Zitats vorkommt, hat die Erklärung erschwert, die (S. 77) überzeugend gegeben wird.

Merkwürdig berühren die häufigen Hinweise auf einen Anhang, der fehlt, »weil der Umfang der Schrift nicht über das vorliegende Maß hinaus erweitert werden konnte.« Ist er seitdem erschienen? An der fleißigen Arbeit ist noch die Beherrschung der einschlägigen neueren Literatur als erfreulich hervorzuheben, doch hätte dem Verfasser eine gründliche selbständige Durcharbeitung der alten Versionen, ferner des Talmud, Midrasch und der mittelalterlichen jüdischen Literatur bei kritischer Sichtung noch Manches geboten.

Brünn. Ludwig Levy.

Levy, Dr. Moritz, Die Sephardim in Bosnien. Ein Beitrag zur Gesch. d. Juden auf der Balkanhalbinsel. Mit 29 Illustr. Sarajevo 1911. (VIII, 128 S.) 8.

Dieses kleine Werk erhebt nicht den Anspruch, eine Geschichte der Juden in Bosnien zu bieten, sondern nur Materialien für eine solche Geschichte zu enthalten. Es ist nur »ein Beitrag zur Geschichte der Juden auf der Balkan-Halbinsel«. Trotzdem enthält es reichhaltiges Material über einige wichtige historische Ereignisse, über die bürgerliche Stellung der Juden, über ihren Handel und dessen Beziehungen und manche andere hervorragende Momente, z. B. den Bau des Ghetto und des Tempels in Sarajevo. Dieses Material schöpfte der Verf. aus den Sidschilen genannten Protokollen des türkischen Gerichtes in Sarajevo, die sich auf den Zeitraum 1652—1849 erstrecken, jedoch nicht vollständig erhalten sind, ferner aus den Gemeindeprotokollen (פנקס), die mit 1720 beginnen und bis 1888 reichen.

Selbstredend beleuchten diese beiden Quellen in erster Reihe die Verhältnisse der Gemeinde Sarajevo. Ähnlich waren die Verhältnisse der Juden gewiß in den meisten türkischen Ländern. In Bosnien selber war Sarajevo lange die einzige jüdische Gemeinde Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wird auch die Gemeinde in Travnik erwähnt. Nach Bosnien kamen die Juden aus dem Venezianischen, denn Venedig blieb (nebst Belgrad) der Ein- und Verkaufsplatz für die Sarajevoer Kaufleute bis zum XIX. Jahrhundert. Nachher übernahm diese Rolle Wien.

In Großen und Ganzen lebten die Juden ungestört in Bosnien, wie im Allgemeinen in der Türkei. Kamen Erpressungen vor, und es gab solche, so entsprangen diese nicht dem Hasse oder der Feindschaft der heimischen Bevölkerung sondern der Habsucht zumeist fremder Statthalter (Osmanen) oder Valis. Im Erwerbsleben gab es auch keine Einschränkungen, in der Gerichtsbarkeit unterlagen sie der eigenen Behörde. Gleich den anderen Nichtmohammedanern waren sie von den Ämtern und dem Militär ausgeschlossen.

Die obengenannten Quellen geben sehr genaue, oft überaus ausführliche Berichte insbesondere über Dinge, die mit Geld zusammenhängen, die türkische Quelle überbietet manchmal die Schreibseligkeit unserer Bureaukratie, denn sie enthält 5—6 größere Protokolle und Referate über ein und dieselbe Angelegenheit.

Wir wollen manches Interessante hervorheben. Die Einwanderung der Juden in Sarajevo fällt um die Mitte des XVI. Jahrhunderts. Schon drei Dezennien danach baute auf Wunsch der Moslemen Siawusch-Pascha den Juden ein Ghetto, wofür sie jährlich 120—150 Groschen (20—25 Kronen) Mietszins zu entrichten hatten. Die Nutznießung dieses Mietszinses bestimmte er seinen Nachkommen. Daraus entstanden

später zwei Prozesse. Bei der Einnahme der Stadt durch die kaiserlichen Truppen (1697) wurde das Ghetto eingeäschert. Die Juden bauten es dann aus eigenen Mitteln auf und einigten sich mit dem Nutznießer des Mietszinses, diesen auf 70 Groschen zu reduzieren. Dieser Vertrag wurde 20 Jahre später angefochten, doch ohne Erfolg. Im Jahr (1780) entstand wieder ein langwieriger Prozeß, auf den der Sultan selber Einfluß nahm, weil die Juden einige Jahre die Miete nicht bezahlten. Sie gewannen den Prozeß, indem der Mietszins nicht erhöht wurde, mußten jedoch 1683 Groschen Prozeßkosten bezahlen und 510 Groschen rückständige Miete. Unter diesen Kosten befinden sich folgende Posten: dem Kurier des Sultans, der die Klage überbrachte, 750 Gr.; dem Beamten, der die Klage erhob, 75 Gr.; dem Kadi 530 Gr.; den Beisitzern 158 Gr.; unter den kleineren Posten: für Zuckerwerk den Anwesenden 13 Gr. Immerhin gewinnt man aus diesem Prozesse den Eindruck, daß man auch in der Türkei zu seinem Rechte gelangen konnte, selbst dann, wenn der Sultan den Gegner protegierte.

Mit dem Ghetto erhielten die Juden auch das Recht, einen Tempel zu erbauen. Nicht so leicht war die Bewilligung zum Wiederaufbau dieses Tempels zu erlangen, als er 1749 niederbrannte. Da zeigte sich der türkische heil. Bureaukratius in seiner ganzen Nacktheit. Zuerst erlangten die Juden eine Bewilligung zu diesen Wiederaufbau vom Sarajevoer Mufti. Damit wandten sie sich mit einer Bittschrift an den Sultan. Der Großherr holte die Zustimmung des Obersten Mufti ein, und auf Grund seines »Fetva« erließ er einen »Ferman«. Mit diesen Ferman kamen die Juden zum Kadi. Dieser berichtete über die Angelegenheit dem in Travnik residierenden Vali. Der Vali gab die Erlaubnis. Nun erst entsendet der Kadi eine Kommission, die die Einäscherung des Tempels konstatiert und die genauen Maße für den Neubau festsetzt. Aber gebaut darf noch nicht werden. Dieselbe Kommission wiederholt ein Jahr später ihre präzise Arbeit. Nun erteilt der Kadi die Baukonzession. Nach Beendigung des Baues muß die Kommission konstatieren, ob der Tempel in den Dimensionen des alten niedergebrannten erbaut wurde. Alle diese Protokolle befinden sich wörtlich in den Sidschilen. Schade, daß sich in der komplementären jüdischen Quelle kein Aufschluß darüber findet, was diese vielen Fetvas und Fermans gekostet haben. Besonders der einjährige Stillstand der Angelegenheit ist ein beredter Zeuge, weshalb der Kadi wieder eine Kommission entsendet und die Baukonzession erteilt.

An Steuern hatten die Juden dasselbe zu leisten wie die anderen Nichtmoslemen: die Kopfsteuer »Haradsch«, die nach der Vermögens-

lage der Einzelnen drei Klassen zählte, und die Ablösung von den öffentlichen Arbeiten (Straßen-, Kasernenbau etc.) »Komorra«. Diese Steuern waren nicht pauschaliert und der Gemeinde auferlegt, sondern wurden von jedem Einzelnen eingehoben. Der Gemeinde zur Last fiel die Instandhaltung des Quartiers, in dem der Vali wohnte, wenn er aus seiner Residenz in Travnik zur Inspektion oder zu anderer Gelegenheit nach Sarajevo kam. Dazu kam auch seine und seiner Dienerschaft Versorgung. In allen diese Ausgaben teilten sich die Juden mit den Christen. Ein solcher hoher Besuch war für die Juden eine teuere Ehre. Eine Liste der Kosten eines solchen Besuches aus dem Jahre 1838 füllt 4 Seiten und enthält 70 Posten, darunter manche hohe, andere interessante z. B. 40 Groschen als Verlust beim Wechseln der Münzen des Pascha (dieser Posten kommt einigemale vor); 900 Gr. dem J. Baruch à conto der 3333 Groschen Reisekosten des Vezir. Der genannte Baruch hatte also die ganze Summe der Gemeinde geliehen. Posten wie 5 Gr. für den Verlust eines Hammers, 51 Gr. für ein Stück Leinwand, das sich der Pascha als Muster nahm, und nicht wieder zurückstellte, beweisen wie auch die Machthaber in Bosnien das Geld der Juden nicht schonten.

Es kamen auch außerordentliche Erpressungen vor. Einmal kamen die Moslimen den bedrängten Juden zu Hilfe (1819) und befreiten mit Waffengewalt die eingekerkerten Juden, die als Geißel für die geforderte $^1/_2$ Million Groschen in Haft waren. Ein andermal (1834) mußten die Juden verschiedener falscher Beschuldigungen wegen 104.000 Gr. bezahlen (»hätten wir noch gar manche andere Kleinigkeiten aufgezeichnet, so würden diese wenigstens die Hälfte der angegebenen Summe ausmachen«), hatten jedoch die Genugtuung, daß der erpresserische Pascha bald seiner Stelle enthoben wurde.

Für kleinere Geldstrafen gab es öfter Gelegenheit, so im Falle Jüdinnen, den reichen bosnischen Frauen gleich, gelbe Stiefel trugen, oder wenn jemand in der Stadt sich erkühnte, auf einem Pferde zu reiten, Waffen zu tragen usw. Interessant ist, daß sich auch der Henker eine Einnahme von der Judengemeinde sicherte, indem er die Justifikation einmal vor dem Ghetto vollziehen wollte. Als er dann durch Geldgeschenke von seinem Vorhaben abgebracht wurde, führte er diesen Loskauf für jeden Fall usw. So gäbe das Gemeindeprotokoll eine Statistik der Hinrichtungen in Sarajevo. — Solche Auslagen konnten nicht gedeckt werden aus den Normaleinnahmen der Gemeinde, welche 1740 etwa 140 Kronen betrugen. Später erreichten sie die Summe von 500 Kr. (1790), ja sogar 8—9000 Kr. (1840). Demgemäß war auch das Gehalt des Rabbiners 18, sage: achtzehn, Kronen jährlich (1740). Sicherlich mußte der erste Würdenträger der Gemeinde

noch ansehnliche Nebeneinnahmen haben, denn von diesen Gehalte konnte er nicht leben, trotzdem die Lebensmittel in »dieser guten alten Zeit« sehr billig waren: z. B. eine Oka ($1^1/_4$ Kgr. oder Lit.) Rindfleisch kostete 3 Heller, Milch = 0·8 Heller, Butter = 29 Heller, Brot = 2 Heller. Man konnte also den Tagesbedarf auf dem Markte mit 10 Heller besorgen.

Unter den Rabbinern, zumeist Ausländern, ist keiner von besonderem Rufe und wissenschaftlicher Tätigkeit. David Pardo (1768), Verfasser eines Mischna-Kommentars (שושנים לדוד) und anderer ähnlicher Werke, gründete eine »Jeschibah«, und Moses Perera wurde 1839 durch einen Ferman zum Landesrabbiner ernannt (Chacham-Baschi). Dieser Ferman bestimmt den Rechtskreis des Chacham-Baschi, der nur vor dem Divan in Konstantinopel verklagt werden kann, und den Preis für die Verleihung der Würde (125 Gr. = 21 Kronen).

Wie schon erwähnt gravitierten die Sarajevoer Kaufleute nach Venedig. Für dieses Handelsrecht mußten sie der Republik 300 Lire entrichten (1773). Das besorgte ihr Kommissionär. Mit dem Falle Venedigs fiel diese Beschränkung. Als nach dem Sturze Napoleons Venedig diese Steuer wieder forderte, schritten die Sarajevoer Kaufleute dagegen ein und beschlossen, sich auch gegen eine solche eventuelle Handelssteuer in Wien zu wehren. Nebst dem Handel trieben die Juden auch verschiedene Gewerbe. Viele befaßten sich mit der Arzneikunde. Diese »Hekims«, auch Apotheker, waren keine geschulten Mediziner. Der erste europäische Arzt war im vorigen Jahrhundert Isak Effendi, und sein Sohn Salomon, die in großem Ansehen standen, letzterer war auch Mitglied des von Midhat Pascha einberufenen Parlaments (1877).

Über das geistige Leben der Juden in Sarajevo können diese Quellen keinen Aufschluß geben. In diesen Jahrhunderten (XVI—XVIII) blühte doch auch anderswo nicht das geistige Leben, geschweige denn in dieser von der jüdischen Außenwelt gewissermaßen isolierten Gemeinde am Balkan, wo das Judentum immer mehr versumpfte und der Kabbala zum Opfer fiel.

Den Wert des Büchleins erhöhen 29 Illustrationen, von denen besonders diejenigen über die Tracht von kulturhistorischem Werte sind, da die alte spaniolische Tracht mit der Zeit verschwindet und der europäischen Mode die Herrschaft überläßt.

Agram. G. Schwarz.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die Juden in der Marienlegende.

Von **Heinrich Loewe.**

(Fortsetzung).

Nach Valentinus Leuchtius (Viridar. Histor. 99.) berichten Scherer und Gumppenberg[1]), daß bei Würzburg um 1500 eine Buche stand, nahe einem öffentlichen Wege, den kein Hebräer betreten konnte. Durch eine geheime Macht werden sie zurückgetrieben. Einer ist frech genug, trotz dieser geheimnisvollen Kraft bis zum Baume vorzudringen und ein dort von ihm entdecktes, unter Zweigen und Blättern verborgenes Bild der Gottgebärerin mit schnell gezücktem Schwerte unter dem Rufe »Mir und den Meinen vertrittst du den Weg« eine Wunde beizubringen, die nach Leuchts Bericht noch zu seiner Zeit gezeigt wird. Das Bild schrie so, daß der Jude starr vor Entsetzen so lange unbeweglich stehen blieb, bis Leute ihn überraschten, die das frische Blut auf des Schwertes Spitze sahen und ihn dem Richter überantworteten. Der Baum wurde später ausgerodet und an selbiger Stelle für das dort so gefundene Bild die Wallfahrtskirche zur Buchen (ad Fagum, Mariabuchen) errichtet. Das wundertätige Bild hat auf der Stirn eine Wunde von einer Unze Länge.

Besonders interessant für die Herkunft von Legendenmotiven ist hier der Umstand, daß der Übeltäter, der das Bild verwundet wie die Reliquienfrevler des klassischen Altertums den Ort seiner Schandtat nicht zu verlassen vermag, bis er von gläubiger Hand ergriffen wird. Diese

---

[1]) Heinr. Scherer: Atlas Marianus P. 3, 1702, S. 87 f. Guil. Gumppenberg a. a. O. S 364 f.

Verwandtschaft mit dem Baumkultus, an den angeknüpft wird, ist hier nicht der Platz zu erörtern.

Das Wunder, daß Reliquiendiebe den Ort nicht verlassen können, ist dem Altertume durchaus geläufig und also, wie die meisten christlichen Mythen, nicht erst auf dem Boden des Christentums erwachsen. »Reliquiendiebe werden unzählige Male festgebannt«[1]). In ähnlicher Weise werden Soldaten Alexanders des Großen, die das Kultbild der Demeter von Milet rauben wollen, durch Feuer geblendet[2]).

Am Tore von Capua findet sich ein Marienbild; eine Jüdin steht um Mitternacht auf »et ante beatam effigiem Domine feda tributa dedit«. Sie wird von zwei Teufeln ergriffen; im Sterben erzählt sie ihre Qual und deren Ursache. Eine andere Jüdin speit das Bild an; sie wird von einem Wolfe zerrissen[3]).

Johannes Gobii (XIV. Jahrh., erste Hälfte) erzählt in seiner Scala coeli, daß ein Jude ein Schwert in das Bild Marias mit dem Kinde bohrt. Blut fließt heraus, er wirft das Bild in den Brunnen. Die Christen holen das Bild hervor, und man findet die blutende Wunde an der Brust; noch heute ist sie zu sehen. Der Jude bekehrt sich[4]).

Diese Legende ist mit der von dem verschleierten Marienbild in der Basilica Lucerna verwandt, die, soweit man sie zurückverfolgen kann, aus Gregors von Tours Büchern über die Wunder stammt und bei Johann Eck folgendermaßen lautet:

Zu Constantinopel ist ain Jud gangē in S. Sophien kirchē hat da gesehen ain bild Christi: vnd wie er niemants vmb sich hat gesehē: da hat er das Bild in halß gehawen: vñ bald ist blůt her auß gespritzt | auff des Juden haupt vnd vnder das antlitz: darob der Jud erschrocken | das bild genommen vnd in brunnen gestürzt: vnd wie er daruon

[1]) Ernst Schmidt, Kultübertragungen. Gießen 1909. S. 104.
[2]) Lactantius, Divinae institutiones. II, 7, 19.
[3]) Mussafia a. a. O. III. S. 18.
[4]) Ebenda. III. S. 42 f.

gelaufen: ist jhm ain Christ begegnet | der ihn angeschrien. Jud von wannen her: du hast ain mēsch erwürgt: do der laugnet | sprach der Christ | von wannen bist du dann so blûtig | du mûst ain menschen erwürgt han: Da ist der Jud in sich selbs gangen: vnd sprach. Warlich groß ist der Christen GOTT: Dañ kain mensch hab ich getödt: aber die bildniß Christi hab ich geschlagen | die hat blût geben: hat den Christen über den brunnen gefiert: habē das bild herauß zogen | vnd der oberkait geantwurt: ist der Jud ain Christ worden[1]).

Aus einer Sammlung von Marienlegenden, die in Handschriften der Pariser Nationalbibliothek vorliegen, gibt Mussafia eine angebliche Überlieferung des Hieronymus an, hat aber diese Predigt bei Hieronymus nicht gefunden[2]). Ein Jude wirft ein Marienbild in den Abtritt und besudelt es. Er stirbt. Aus dem hervorgeholten Bilde quillt Öl heraus. Nach Adgar[3]) fallen dem Juden, als er das Bild im Abtritt besudeln will, die Gedärme aus dem Leibe, so daß er stirbt. Das Marienbild in der Grube bleibt unbeschmutzt.

Genau wie das Marienbild wird auch das Christusbild von ungläubiger Judenhand verletzt. Bei Gregor von Tours sieht ein Jude in der Kirche ein gemaltes Christusbild, das er in der Nacht mit einem Pfeil durchbohrt und unter seinem Gewande versteckt nach Haus mitnimmt, um es zu verbrennen. Als der Jude heimkommt, bemerkt er, daß er selbst über und über mit Blut bedeckt ist, und daß dies Blut vom Bilde herrührt. Er wagt nicht mehr seine Verbrennung und versteckt es an einem dunklen Orte. Die Christen sehen am andern Morgen, daß das Bild fehlt,

[1]) Ains Juden büechlins verlegung: darin ain Christ | gantzer Christenhait zů schmach | will es geschehe den Juden vnrecht in bezichtigung der Christen kinder mordt. Durch Doctor Joh. Ecken zů Ingolstadt. Ingolstadt: Alexander Weißenhorn 1541. Bl. 72b.

[2]) Mussafia a. a. O. I. S. 955; ferner II. S. 30.

[3]) Adgar Leg. 37. S. 216—219. Auch Gautier de Coincy (a. a. O. Sp. 423—426) beruft sich auf Hieronymus.

forschen nach, sehen die Blutspuren, folgen ihnen, entdecken das Bild in einem Winkel des Judenhauses, tragen es in die Kirche zurück und steinigen den Frevler[1]). Auch diese Legende kehrt immer wieder. Dieselbe Legende, nur wenig variiert, wird auch vom Marienbilde erzählt[2]).

Nach dem Martyrologium Romanum[3]) haben die Juden im syrischen Beirût das Bild des Erlösers gekreuzigt, das dabei eine so große Menge von Blut vergoß, daß die orientalischen und abendländischen Kirchen daraus reichlich versehen wurden. Nach Johann Eck[4]) hätte der heilige Athanasius diese Geschichte aus der Zeit Kaiser Konstantins des Älteren berichtet. Zu Beirût befand sich eines Christen Wohnung neben der Synagoge, und beim Ausziehen in ein neues Heim vergaß der Christ ein Bild Christi, das er an der Wand angebracht hatte. Ein Jude zog ein, sah das Bild und zeigte es den Alten und Obersten. Die stellten es auf die Erde und fingen an, es zu höhnen, anzuspeien, Hals und Angesicht zu schlagen. Man setzte ihm eine Dornenkrone auf, öffnete ihm mit einem Speer die Seite, und da zu ihrem Staunen Blut und Wasser herausging, fingen sie dies in einem Kruge auf und brachten es in die Synagoge. Sie salbten damit Kranke, die davon gesund wurden. Nun gingen sie in sich und ließen sich vom Bischof taufen. Der Bischof stellte durch Nachforschungen fest, daß das Bild von Nikodemus mit eigenen Händen gemacht war, der es an Pauli Lehrer Gamaliel vererbt habe.

[1]) Gregorius Turonensis a. a. O. Cap. 22; Nauclerus: Chronographia 1568. Gen. 19. Vgl. auch die aus Sigebertus Gemblacensis aus dem syrischen Beirût (Mussafia a. a. O. I. S. 925) erzählte Version, wo die Juden durch die Heilwunder des aus den Wunden geflossenen Blutes sich bekehren lassen.

[2]) Mussafia a. a. O. V. S. 12 f.

[3]) Martyrologium Romanum. Ad nouam Kalendarij rationem & Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. Gregorij XIII Pont. Max. iuss. ed. Venetiis 1584. (V. id. Nov.) S. 347.

[4]) Johann Eck a. a. O. Bl. 71.

Die Synagoge wurde in eine Kirche verwandelt und das wunderbare Blut und Wasser durch die Christenheit verschickt. Einige sagen, das sei unter Konstantin V. geschehen. Eck meint dazu: »so müßt aber einander Athanasius sein, der diß beschriben het«.

Diese Legende vom blutenden Wunderbild ist tatsächlich nicht von Athanasius[1]), wenn sie auch Jahrhunderte lang als sein Werk galt und die Väter auf dem zweiten Nicänischen Konzil nach dem Zeugnis des cyprischen Bischofs Konstantin mit Tränen die Vorlesung des Buches mit anhörten und keinen Zweifel an der Autorschaft des Athanasius hatten. In Siegeberts Chronik ist die Erzählung als eine gleichzeitige gegeben, indem er verschiedene Konstantins zusammenwirft. In Schedels Weltchronik durchsticht der Jude ein an einem Bache stehendes Kruzifix mit dem Spieß[2]). Er wird gesteinigt. Die ohne Ortsangabe von Nauclerus erzählte Mißhandlung des Christenbildes ist hiermit ursprünglich identisch.

Ungefähr um das Jahr 468 hat ein Jude den Christen zur Schmach ein Christusbild mit der Lanze durchstochen, und alsbald floß in reichem Strome Blut heraus. Dieses Wunder erschreckte ihn, und er stellte, damit das Blut nicht verloren ginge, ein Gefäß unter die Wunde. Viele benutzten es und wurden dadurch gesund. Die Juden bekehrten sich zu Christi Glauben und berichteten dies Wunder dem Bischof, von dem sie getauft wurden. Das Blut aber, weit und breit versandt, kam nach Mantua, wo sein hoher Wert wegen der vielen Wundertaten zur Geltung kam. Der Kaiser Karl hat später vom Papst Leo deswegen bestätigende Kunde erhalten[3]).

---

[1]) Patrologia Graeca, ed. Migne, XXVIII, 795—806.

[2]) Hartmann Schedel, Liber Chronicorum 1493. Fol. CXLIX, siehe dort die Illustration.

[3]) Johannes Nauclerus, Chronicon. Gen. XXVII. Coloniae 1564. T. 2. S. 42 f.

Während in Toledo der Erzbischof beim Fest der Assumption eine feierliche Messe liest, hört man plötzlich über dem Altare eine Stimme, welche darüber klagt[1]), daß Christus von den Juden wieder beschimpft und gemartert wird. Alles Volk, allen voran der Erzbischof, forschen in den Wohnungen der Juden nach, und man entdeckt, daß die Juden an einem wächsernen Bilde Christi, das sie gräßlich verstümmelt und arg beschimpft haben, alle Einzelheiten der Passion wiederholen. Sie gestehen das ruchlose Verbrechen und werden alle getötet[2]). Überhaupt begegnet man der Vorstellung, daß die Juden das Bedürfnis haben, die Kreuzigung Jesu mit allen Einzelheiten zu wiederholen, und so gibt bereits Sokrates aus diesem Grunde eine Geschichte von der Marterung und Tötung eines Christenknaben in Syrien[3]).

Nach Vincenz von Beauvais ist es die Stimme der Jungfrau Maria, die vom Himmel herab die Juden beim Erzbischof und Volk von Toledo verklagt, daß ihrem Sohne von diesem verruchten Volke dauernd dasselbe Unheil bereitet wird. Vincenz zählt diese Geschichte ausdrücklich als Marienwunder auf[4]).

Zu Toulouse spottet ein Jude über die Passionsgeschichte. Ein Ritter tötet diesen. Die Juden verklagen ihn beim Grafen Wilhelm. Der Ritter wird freigesprochen, aber man bestimmt, daß jedes Jahr ein Jude geschlagen werden soll[5]).

[1]) Bei Adgar, der seinem Judenhaß gern mit vielen Worten Ausdruck verleiht, ist es eine ganze Rede gegen die Juden, die von der Stimme über dem Altare ausgeht. Adgar, Leg. 11. S. 59 f.

[2]) Scherer a. a. O. P. 3. S. 19 f. Nach Vincentius Bellovacensis lib. 2 cap. 8. Gumppenberg a. a. O. S. 743 f. Mussafia a. a. O. I. S. 956. V. S. 9. Adgar 11. S. 57—62.

[3]) Socrates a. a. O. cap. 16.

[4]) Vincentius Bellovacensis, Speculum historiale. (Argentorati) Joh. Mentellin (1473) Lib. VIII, Cap. LXXXI.

[5]) Mussafia a. a. O. II. S. 28 und noch an vielen anderen Stellen.

Adhemar von Chabanais erzählt, daß Aymeri, Vicomte de Rochechouart, bei einer Reise nach Toulouse seinen Kaplan Hugo, der ihn begleitete, beauftragt habe, die gebräuchliche Zeremonie, einem Juden beim Osterfest eine Ohrfeige zu geben, auszuführen. Er fügt hinzu, daß der Schlag so heftig war, daß Hirn und Augen des Juden zur Erde flogen, und dieser sofort das Leben aushauchte. Dies geschah vor der Kirche Saint-Étienne. Im Leben des heiligen Theodard, Erzbischofs von Narbonne, einer sehr phantastischen, widerspruchsreichen und unzuverlässigen Quelle, wird dieser Toulouser Brauch auf Karl den Großen zurückgeführt, der seiner Zeit die Juden dazu verurteilt haben soll, an den drei Hauptfesten des Jahres vor der Tür der Kathedrale geohrfeigt zu werden, weil sie vormals die Stadt den Saracenen ausgeliefert hätten. Nun haben freilich die Saracenen Toulouse niemals eingenommen. Der historische Vorwand für den im 11. Jahrhundert bezeugten Brauch, Juden am Ostertage öffentlich zu ohrfeigen, ist unbekannt. Desselben Brauchs rühmt sich eine ganze Reihe von Städten. Er ist ein Ausfluß der Frömmigkeit und war »pour ainsi dire un accessoire obligé des céremonies de la semaine sainte«[2]). In Toulouse wurde die Ohrfeigenzeremonie im 12. Jahrhundert durch eine Abgabe abgelöst, die von den Juden in der Vorstadt von Toulouse alljährlich zu Nutz der Kanoniker von Saint-Saturnin zu hinterlegen war[3]). Außerdem zahlten die Toulouser Juden vom Ende des 12. bis Mitte des 14. Jahrhunderts eine jährliche Steuer von 44 (damaligen) Pfunden Wachs für die Altarkerze am Osterfest.

Von Johann Ecks[4]) Ains Judenbüechlein ist das 20. Kapitel der Schmach und Unehre gewidmet, die von Juden den

[1]) Cl. Devic et J. Vaissette, Histoire générale de Languedoc. T. 3. Toulouse 1872. Livre XIII. S. 252. nach Adhemar S. 177.

[2]) Emile Mabille bei Devic et Vaissette a. a. O. in der Note.

[3]) Catel: Mémoire de l'histoire de Languedoc. S. 520.

[4]) Joh. Eck, a. a. O. Bl. 71 ff.

Bildnissen des Gekreuzigten, Mariae und der Heiligen zugefügt werden. Er folgt darin ganz der Beweisführung, wie sie in der Schrift von der »Entehrung und Schmach der Bildung Mariae« vorliegt. Er führt aus, daß Juden, die aus Gesundheitszwecken das Christenblut nicht nötig hätten, doch aus Haß die Christenmorde begingen. Er erzählt die folgenden Legenden, die Mißhandlung eines Christusbildes in Beirût zur Zeit Kaiser Constantinus des Älteren, eines Kruzifixes zur Zeit des Papstes Pelagius im Jahre 587, desgleichen unter Kaiser Phokas aus dem Jahre 614. Kaiser Honorius und Theodosius hätten den Juden ihren Festesbrauch verboten, ein Kreuzesbild zur Schmach des christlichen Glaubens zu verbrennen. Darauf folgt kurz die Geschichte aus dem Hennegau, wo der Jude verbrannt worden ist: Wie zû der zeit des grossen Karls ain Jud die bildnus Christi gestochen hat. Dann folgt die Geschichte aus Konstantinopel von dem durch einen Juden in den Brunnen gestürzten Bilde. Daran schließt Eck einen Ausfall gegen die gottlosen Christen und Spieler an, die auch Bilder blutig gestochen und geschlagen haben, endlich gegen die seellosen Christen, die zu Amuletten und Zauberei die an Wegscheiden stehenden Christusbilder zertrümmern und Teile an sich nehmen. »Darum̄ bleiben die crucifix selten gantz die auf dem wegschaid stand.« Die Frage, ob und warum dann diese nicht auch bluten, kommt dem fanatisch-gläubigen und abergläubischen Dr. Eck natürlich überhaupt nicht bei.

Die Feindseligkeit der Juden sei so groß, daß sie die Figur des Kreuzes nicht sehen mögen, und wo sie nur Holz oder Stroh kreuzweis liegen sähen, zerträten sie es mit den Füßen. Wenn sie im Felde an einem Kreuz vorübergehen, so lassen sie das Kreuz auf der linken Seite; wenn's niemand sieht, bespeien sie es oder werfen mit Steinen und Kot danach, und freuen sich über die Bilderstürmer, die den Verdacht von ihnen ablenken. Sie schmähen die

Kirchen und Kirchhöfe, die darin Begrabenen und die Heiligen »wie der Pfefferkorn zů Berlin in der hoffstuben gesagt zů S. Christophels bildnuß: Du langer schalck | was trägst du für ain hůrenkind.«

Im Anschluß daran erzählt Eck noch zwei weitere Verletzungen der Christusbilder aus den Zeiten des Papstes Pelagius und des Kaisers Phokas ohne Angabe einer Quelle:

So hat zů zeiten Pelagii des ersten ain Jud das crucifixbild haimlich mit ainer wär durch stochen: da ist blůt heraußgangen | vnd den Judē bespretzt: do diß die Christē gesehe | do habe sie jhn verstainigt. Anno 587. dañ die Christe gienge de blůt tropfen nach biß sie dz crucifix funde Vnder de Kaiser Phoca hat ain Jud auf de feld mit aine spies das crucifix durch rent: da ist wunderbarlich blůt herauß gerunne: das auch auf den Juden das blůt spritzt | dar durch er ergriffen | vnd getödt ward. Anno Domini. 614.

Die Marienlegenden fließen, wie wir an einigen der erzählten sahen, oft in gleichgeartete Christuslegenden über. Sie alle sind fromme Volksdichtungen, die oft und wohl meist ohne Tendenzmacherei entstanden, die aber darum nicht minder unbewußt die herrschende Geistesrichtung zum Ausdruck bringen. Diese aber gilt ausschließlich der Kräftigung und Bekräftigung des Glaubens. Die Wunder geschehen, um den Glaubensinhalt zu bestätigen. So geschehen ganz besondere Zeichen und Wunder, teils um die starre Ungläubigkeit der Juden bloßzustellen, teils um einzelne im Gegensatz zu ihrem gottesmörderischen Volke brave Juden durch Bekehrung zur seligmachenden Kirche von den ewigen Höllenqualen zu retten. So lesen wir in dem Leben des heiligen Basilius, daß dieser seinen wackeren jüdischen Arzt Joseph zum Christentum nicht zu bekehren vermochte. Als Basilius aber dicht vor dem Sterben war, und Joseph bereits dies gesagt hatte: »eine Sonne wird heute mit der andern untergehen«, läßt dieser

sich endlich dazu herbei, zu erklären, daß er sich mit seinem ganzen Hause wolle taufen lassen, wenn er ihn am andern Morgen noch am Leben finde. Das Wunder geschieht. Basilius verläßt das Bett, tauft in der Kirche den Juden, legt sich wieder nieder und entschläft zu ewigem Schlummer[1]).

Die Christen hatten das Bedürfnis, zu glauben, daß die Juden zwar von der Wahrheit der christlichen Lehre überzeugt seien, daß sie aber diese Überzeugung aus Bosheit und Verstocktheit nicht eingestehen. So erzählt Hosmann nach Gisbertus Voëtius, daß man Beispiele dafür habe, daß wenn ein sterbender Jude in den letzten Zügen läge, »ein Tüchlein mit solchem Christen-Blute eines unschuldigen Kindes benetzet, dem Sterbenden über das Gesicht gestrecket, mit diesen Worten, die sie ihm ins Ohr gesprochen: »Wenn Jesus der wahre Messias ist, so soll das Blut dieses unschuldigen Christen, der auff seinen Heiland gestorben ist, dir gedeyen zum ewigen Leben«. Der Protestant Hosmann bekräftigt dies durch die Beobachtung, daß Prediger Lochner in Fürth öfters bemerkt habe, daß Rabbiner und Andere sterbenden Juden etwas ins Ohr geraunt haben, ohne daß er verstanden habe, was man da sagte[2]).

In seinem großen theologischen Werke »Summa aurea de laudibus beatissimae virginis Mariae« macht Jean-Jacques Bourassé[3]) den Juden Vorwürfe über ihre Blindheit bei sehenden Augen, daß sie als williges Werkzeug des Satans bis auf den heutigen Tag die treibende Ursache seien, die Jungfräulichkeit Marias anzuzweifeln, und daß sie dadurch auch die damit im Zusammenhange stehenden Ketzereien veranlaßt hätten. Diese Blindheit sei um so unentschuldbarer, als sie diese ihre schnöde Unwissenheit mit unüber-

---

[1]) Vita S. Basilii. Cap. 6.

[2]) Sigismund Hosmann, Das schwer zu bekehrende Juden Hertz. Zelle 1699. S. 275.

[3]) Bourassé a. a. O. T. 8, Paris 1862, S. 837 ff.

windlicher Hartnäckigkeit und erschrecklicher Wildheit verbänden. Sie gäben sich den wilden Türken gegenüber als rasendere und wildere Hunde. Er selbst freilich zitiert Talmud und Talmudisten in einer Weise, daß man jedesmal sieht, daß er sich da mit Kenntnissen schmückt, die er nicht hat. Darum kann er auch ohne weiteres die bezeichnende Behauptung aufstellen[1]), daß die Hebräer jenes Mysterium der jungfräulichen Geburt als eine Tatsache gekannt, es gleichwohl aber betrügerischerweise verheimlicht, schlau unterdrückt und hartnäckig geleugnet hätten.

Daß auch heute noch der Aberglaube an die Mißhandlung von Marien- und andern Bildern fortbesteht, und daß noch heute »eine Anzahl eifriger Geistlichen nachhilft, Wallfahrtsorte für lange Zeit Früchte treiben zu lassen,« darf kein Wunder nehmen, wenn man sieht, wie der gelehrte Jesuit Stephan Beissel, von den Wallfahrtsorten schreibt[2]): „sie begannen, weil ein von rohen Gesellen mißhandeltes Bild Blut vergoß, z. B. die hölzerne Statue zu »Neukirch beim hl. Blut« in Oberdeutschland, das Vesperbild Amerongen bei Utrecht, das oben erwähnte Wandgemälde auf dem Rupertsberg zu Bingen, ein Tonrelief der Anbetung der Könige zu Cambron in den Niederlanden (1322), ein Marienbild »zu dem heil. Kreuz« in Mainz (14. Jahrhundert.)“

Wenn uns Hosmann und viele andere zeigen, daß der Protestantismus wenigstens zum Teil die Feindschaft gegen Juden und Judentum aus dem katholischen Mittelalter übernommen und fortgeführt hat, so kann man auch im Allgemeinen den Nachklang katholischer und durch den Katholizismus weitergeführter antiker Vorstellungen im protestantischen Teile Europas vernehmen. Dennoch sieht

---

[1]) Ebenda.

[2]) St. Beissel: Die Verehrung U. L. Frau in Deutschland 1896. S. 112.

es eigenartig aus, wenn im Luthertum sich die Verehrung der Bilder gelegentlich bis zu einem Kultus verdichtet.

Gerade die Lutherreliquien sind es, an die sich solche Vorstellungen knüpfen. Sie vertreten hier die Stelle, die sonst die Heiligen-, insbesondere die Marienbilder einnehmen. Das Geburtshaus Luthers in Eisleben ist nach Christoph Schleupner im Jahre 1617, nach Pastor Biering 1601 und 1671 wunderbar durch Gott vor der allgemeinen Feuersbrunst geschützt worden. Das Bild Martin Luthers schützte das Haus, in dem es gemalt war. Als aber im Jahre 1689 dennoch das Haus zugleich mit der ganzen Stadt in Flammen aufging, da blieb das Bild über der Türe unbeschädigt stehen. »Zum andern mahl begab sich eben dieses Wunder mit dem Bildniß Lutheri in Artern / einer Stadt zur Graffschafft Manßfeld gehörig.« Als dieses Städtchen 1634 völlig niederbrannte, wurde ein Bild Luthers, das 1630 zur Hundertjahrsfeier zu Dresden verfertigt und von Thomas Baumichius, Priester und Dekan zu Artern, an seine Türe geheftet war, nach dem Brande etliche Ellen tief in der Erde gefunden und »ohne die geringste Versehrung« aus der glühenden Asche gezogen, während sogar von der Türe, an der es geheftet gewesen war, nichts als Asche geblieben war. Schließlich wird von einem Brustbild Luthers aus Eisleben erzählt, daß ein katholischer Landsknecht, der dort in Quartier gelegen, als er des Bildes ansichtig wurde, gräulich fluchte und alsbald mit seiner Flinte danach schoß. Er hat aber nur den rechten Backen in etwas getroffen, während der übrige Teil unbeschädigt blieb. Nach allen solchen sichtbaren Wundern wird es schließlich dem Pastor Justus Schöpffer in Eisleben, der in seinem »Lutherus non combustus« diese Wunderzeichen an Luthers Bilde zusammenstellt, doch etwas fraglich, wieso denn Luthers Bild in Rom unrechtmäßigerweise hat verbrannt werden können. Aber das war ja »ein falsches und untergeschobenes Bild«. Wir sehen also, wie im strenggläubigen Luthertum, das sich

über den Bilderaberglauben der katholischen Kirche hoch erhaben dünkte, doch auch dieselben gleichen Anschauungen aus der antiken Welt her durchschimmern, und wie vorher katholischen Mittelalter, nachklingen[1]).

Die Legenden wurden nicht für Sagen oder Gleichnisse, sondern für wirkliche Ereignisse genommen. Wenn die Väter des siebenten ökumenischen Konzils über die Vorlesung des angeblich athanasianischen Berichts über das blutende Christusbild in Beirût Tränen vergossen, so zeigt das, daß sie es für den Bericht über eine Tatsache annahmen. Die verschiedenen judenfeindlichen Schriften haben stets dieselben legendären Argumente. Die Historiker wie Nauclerus, Abelin u. s. w. nehmen sie unbesehen als wohlverbürgte geschichtliche Tatsachen in ihre Weltgeschichten auf. So kommt es, daß diese Legenden, die in allen Predigten widerhallen, das Volk, unter dem die Juden leben, seelisch beeinflussen und jenen aus dem Dogma der Verwerfung Israels fließenden Judenhaß nähren und auffrischen. Und je mehr Maria der Mittelpunkt eines großen und innigen Kultus wird, um so schwerer fällt die Wucht des Hasses auf die, welche angeblich nach vermeintlich geschichtlicher Überlieferung die Bilder der reinen Gottesmutter schmähen, beschimpfen und verletzen.

Rohault de Fleury hat seine Erzählungen von den Erscheinungen der Jungfrau Maria hauptsächlich von Sausseret entnommen, der sie aus Gono und Molin, Courcier, Poiré, Argentan, Ferry de Locres, Branche, de Barry u. a. gesammelt hat. Rohault de Fleury sagt, es sei gar nicht

---

[1]) Schoepffer, Justus, Lutherus Non Combustus sive historica enarratio de D. M. Luthero ejusque imagine singulari providentia Dei duplici vice ab igne miraculose conservata . . . Cum praef. Martini Chladeni. Wittembergae 1717. Davon erschien auch eine deutsche Übersetzung: Justi Schoepffers Unverbrandter Luther oder Historische Erzehlung von D. Martino Luthero und dessen im Feuer erhaltenen Bildniß. Wittenberg 1718.

die Frage, ob diese Erscheinungen und Offenbarungen möglich sind, sondern ob sie wirklich geschehen sind. Und diese Frage bejaht er: »Les dépositions des hommes les plus saints et les plus éclarés, les procès verbaux des commissions les plus graves et les plus consciencieuses nous offrent à cet égard des témoignages irrécusables«[1].) Das schreibt er in einem sonst wissenschaftlichen, methodischen Werke, das archäologisch und ikonographisch wertvoll ist. Es gibt doch nichts merkwürdigeres als die menschliche Psyche und ihre Widersprüche.

Der gelehrte Beissel glaubt heute noch ebenso sehr an die Wahrheit der Mißhandlung von Marienbildern durch die Juden und an die Blutwunder, wie er die »zahlreichen Gebetserhörungen und Wunder an Wallfahrtsorten« ganz im Allgemeinen für Tatsachen erachtet[2].) Immerhin konzediert er, daß wenn nicht bei allen, so doch bei vielen derartigen »Blutvergießungen« nur eine im Bilde natürlicherweise angesammelte Flüssigkeit hervorgetreten sein dürfte. Die Phantasie der Berichterstatter machte dann aus einigen Tropfen eine Menge »Blut«[3]). Daß die gläubige Phantasie der Berichterstatter und Erfinder auch dieser einiger Tropfen als Unterlage nicht bedurfte, kommt ihm nicht bei. Man glaubte, darum sah und hörte man. Die Tatsachen waren subjektive.

Von den Juden glaubte man überhaupt allerlei wunderliche Geschichten sehr gern.

So wunderlich laut die geschicht
Das wa ichs nicht wer wolbericht
Würd ich mich scheuen die zuschreiben

beginnt Ain bewisse Wunderzeitung[4]) des Jahres 1575

[1]) Rohault de Fleury, La Sainte Vierge. T. 1, 1878. S. 313.

[2]) Stephan Beissel: Die Verehrung U. L. Frau in Deutschland, 1896. S. 114.

[3]) Ebenda. S. 421.

[4]) Emil Weller, Die ersten deutschen Zeitungen. Mit einer Bibliographie (1505—1599). Stuttgart 1872. Nr. 443. S. 237.

von ainer Schwangeren Judin zu Binzwangen, vir meil von Augspurg, welche kurzlich den 12. Decembris, des nächstverschinenen 74. Jars, an statt zwaier Kinder zwai leibhafte Schweinlin oder Färlin gepracht hat. Eine andere 1599 in Wien gedruckte Zeitung[1]) berichtet, welcher gestalt zween falsche Juden, durch Zauberey zuwegen gebracht, daß vil tausent Stück Vihe hingefallen vnnd gestorben ist. Die Zeit die so Vieles glaubte, glaubte von den Juden Alles.

Der Haß gegen die Juden äußerte sich auch darin, daß man jüdischen Ärzten mißtraute und ihnen die Ausübung ihrer Kunst unmöglich machen wollte. Bereits Gregor von Tours hält beständiges Fasten und Beten für das wirkliche Mittel, durch das Leunast, Archidiakon von Bourges, vom grauen Star geheilt wurde. Der heilige Martin war es, der ihm sein Augenlicht am Martinstage wieder gegeben hatte. Als er einen jüdischen Arzt dann doch noch zu Rate zog, erblindete er wieder und blieb unheilbar. »Er wäre gesund geblieben, wenn er sich nicht nach Gottes Wundertat noch an die Juden gewendet hätte«[2]). Bezeichnend ist außerdem für die Anschauungsweise des frommen Gregor von Tours, daß ihm der jüdische Arzt und die Juden gleichbedeutend sind. Auch Johannes Pfefferkorn[3]) hält es für geboten, die jüdischen Ärzte als Quacksalber anzuschwärzen, die dem Leben ihrer christlichen Patienten gefährlich würden.

Dieser Haß gegen die Juden fließt vor allem aus den Glaubensanschauungen und der katholischen Auffassung besonders der Passionsgeschichte.

Auch bei dem Strafverfahren gegen die Juden der Mark Brandenburg im Jahre 1510, das in seinen Folgen

[1]) Ebenda. Nr. 864. S. 360. Aber genau dieselbe Wundergeschichte berichtet Ludwig Bechstein in seinem Thüringer Sagenbuch, 2. Aufl., Bd. 1, Leipzig 1885, S 15 f. als lebendige Volkssage aus Coburg.

[2]) Gregorius Turonensis, Historia Francorum, V, 6.

[3]) Pfefferkorn, Hostis Judaeorum, 1509.

so bedeutsam wurde, ist das treibende Moment die katholische Glaubenslehre. Die Gleichsetzung der geweihten Oblate mit dem wirklichen lebendigen Jesus, die durch die Transsubstantiationslehre bedingt wird, hat den Grund und die Anlässe zu der oft wiederkehrenden Anschuldigung gegeben, daß die Juden, um die Kreuzigung und Marter Christi wiederholen zu können, sich in den Besitz geweihter Hostien zu setzen bemühen, um an der in den wirklichen Leib Christi verwandelten Oblate die Passionsgeschichte zu wiederholen. Daß hierbei von den Juden die Überzeugung von der Richtigkeit der katholischen Dogmatik vorausgesetzt werden muß, hat die glaubenseifrigen Verfolger nie beirrt. Führt doch der neuzeitliche katholische Theologe die von ihm als Tatsache angenommene Feindseligkeit der Juden gegen Maria auf solche Hartnäckigkeit zurück, die als williges Werkzeug des Satans gegen bessere Überzeugung die Jungfräulichkeit der Gottgebärerin böswillig leugnet.

Solche Hostienbeschuldigungen wie in Berlin sind im ausgehenden Mittelalter sehr häufig. Ich erinnere nur an Deggendorf in Niederbayern (1337), Korneuburg in Nieder-Österreich (13. Jahrh.) und vor allem an Sternberg in Mecklenburg (1491). Bei der Berliner Judenverfolgung spielt nun aber auch der Marienglaube eine Nebenrolle, die freilich darum nicht übersehen werden darf. Der Rat von Brandenburg[1]) hat den Juden Jakob, der bereits im Brandenburger Gefängnis Marienerscheinungen hatte, »mit eyseren Kethen und vessern an seinen halß, an beynen, und auch an seynen henden mit einem gutem dhawmstock, daran sonderlich zwey slösser gewest seyn wol bewaren lassen, und haben in uff einen wagen gein Berlin geschickt.« Unterwegs ruft der Jude den Knechten zu, »wie Maria die edel

[1]) Ditzs ist der warhafftig Sumarius der gerichts hendel unnd proceß ... 1511, abgedruckt bei: Friedrich Holtze: Das Strafverfahren gegen die märkischen Juden im Jahre 1510. Berlin 1884. (Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins, H. 21, S. 62 f.).

iunckfraw und mutter gots bey im were und hette im den dawmstock abgenohmen.«

Die Knechte sehen erstaunt, daß der Jude frei und ledig sei. Der Reitknecht schloß den Stock von neuem und band ihn hart zu. Aber »der iud hat angezeyget, daß maria die mutter gots vor im stehe«; ebenso fragt er wiederholt den hinter ihm fahrenden Pfarrer von Rossau, »ob er nicht die schöne iunckfraw in dem forth sehe dohin geen«. Keiner hat etwas gesehen, aber man verkettet und verschließt ihn nun mit ganz besonderer Sorgfalt. Jedoch bald kann Jakob von neuem melden, daß er durch der Jungfrau Hilfe wieder der Fesseln ledig sei. Dann ist sie ihm auch in der Kapelle erschienen. Das alles hat nur er gesehen. Aber es genügt ihm, sich taufen zu lassen, um den Quälereien und dem Feuertode zu entgehen. Jedenfalls hat er seine Rolle gut und ganz im Geist seiner gläubigen Umgebung gespielt.

Daß der Jude Jakob von Brandenburg trotz des Mißtrauens des Brandenburger Bürgermeisters Glauben findet, ist bei der Gläubigkeit seiner Zeit durchaus verständlich. Wenn heute die Tendenz vorherrscht, den Verlauf der Judengeschichte in Deutschland lediglich aus wirtschaftlichen Motiven zu erklären, so liegt hier die natürliche Überwertung einer Seite der mittelalterlichen Judenfrage vor, die früher vielleicht über Gebühr unterschätzt wurde. In den zeitgenössischen Berichten tritt der Vorwurf des Wuchers gegen die Juden erst sehr spät hervor, als nämlich diese auf Grund der religiösen Vorstellungen bereits seit Jahrhunderten verfolgt waren, und der ganz geringe Rest, der noch im Lande verblieben war, auf das Zinsnehmen als den einzigen erlaubten Erwerb zurückgedrängt war. Aber auch dann noch tritt in der öffentlichen Agitation gegen die Juden dieses Moment gegen die religiösen Triebkräfte völlig zurück, um so mehr, als für das Mittelalter der Begriff der Nation in dem der Religion völlig aufgeht.

Es ist gewiß sehr wertvoll aus Akten und Geschäftspapieren zahlenmäßig den Anteil der Juden an dem Geldverkehr nachzuweisen, die wirtschaftlichen Gründe für die Verschiebung der Stellung der Juden zu ihren Umwohnern klar zu stellen, aber das ändert nichts an der Tatsache, daß die Verachtung der Juden und die grundsätzliche Feindschaft gegen sie religiösen Beweggründen entspringen. Die Zeitgenossen selbst haben ihre Gründe zweifelsohne besser gekannt als wir, und wir müssen ihren Angaben Glauben schenken. Die Erzählungen in den Legenden und von den Wundern galten dem Mittelalter als wirkliche Tatsachen und hatten deshalb die Wirkungen von Tatsachen. Darum kommt die blutige Judenverfolgung erst dann zu einem gewissen Stillstand, als durch die Reformation ihre dogmatischen Grundlagen ebenso in der Theologie wie in der Rechtslehre erschüttert sind, ohne daß die Reformatoren selbst den spätmittelalterlichen Standpunkt gegen Juden und Judentum auch nur um Haaresbreite verlassen hätten.

Der Sprachgebrauch des christlichen Mittelalters ließ die Juden von vornherein der Mißachtung anheimfallen. Während die christliche Religion fides Christiana heißt, wird der jüdische Glaube perfidia Iudaeorum, seine Lehrer doctores iudaei perfidi genannt. Die christliche Kunst stellt die blinde und versklavte Synagoge der majestätischen Kirche gegenüber. Die christliche Lehre sieht in den Juden die verworfenen Nachkommen der Gottesmörder, die auf sich und ihre Nachkommen die Strafe für den Gottesmord herabbeschworen haben. Sie lehrt, daß sie nicht eher der Rechtslosigkeit und Verfolgung entgehen, als bis der Herr zurückkomme in seiner Herrlichkeit, derselbe Herr, den sie gekreuzigt hätten. Und man hilft um so eher dieser Gottesstrafe nach, als die Verfolgten außerhalb der Rechtsbegriffe stehen, da sie ihr Recht als Nation verloren hätten, als das Römische Reich sie durch Titus aus dem eigenen Land

vertrieben und sie sich als Kriegsgefangene und kaiserliche Sklaven einverleibt hätte.

Das Neue Testament ist keineswegs in seinem Grundton judenfreundlich, wenn auch gelegentlich Jesus und auch Paulus die Eigenschaft des jüdischen Volkes als Gottesvolkes betonen, das Gott nicht verstoßen habe. Aber die Nachfahren, deren Judenhaß auch durch die Erzählungen des Neuen Testaments mit genährt wurde, fanden nicht genug daran in ihm. So waren es die nichtjüdischen Kriegsknechte des Landpflegers, die Jesus verspotteten, schlugen und anspieen, und ihm Essig mit Galle vermischt zu trinken gaben[1]). Als der Sabbath nach Jesu Kreuzigung nahete, zerschlug man die Gebeine der beiden zugleich gekreuzigten Schächer; Jesu aber, der schon gestorben war, öffnete ein Kriegsknecht mit einem Speer die Seite, da ging Blut und Wasser heraus[2]). In einem dem berühmten Kirchenliede »Stabat mater dolorosa« des Jacopone de Benedictis (gest 1306) nachgebildeten deutschen Kirchengesange heißt es:

»Das ist Kristi Prust und Hercz,
Ain Jud mit ainem scharfen Spere
Frömd durchstach: awe der sere
Und des pittern großen Smercz!«

Hier ist also bereits ein Jude an die Stelle des römischen Soldaten getreten.

In Judas, der Christum verriet, wurde eine Personifikation des Judenvolkes erblickt, und noch heute wird der Name Judas benutzt, um Juden zu schmähen. Dabei traute das abergläubische Mittelalter den Juden vor allem Aberglauben zu und war einerseits von ihrer Schlauheit und geistigen Überlegenheit, andererseits aber gleichzeitig von

[1]) Matth. 27, 27—34; Marc. 15, 16—36; Luc. 23, 36. Vgl. aber Brüll in Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Litt. Jg. 1, S. 37 u. Der talmud Tractat Ebel rabbathi oder S'machoth, bearb. v. Moritz Klotz, H. 1, 1890, Anm. zu S. 30.

[2]) Ev. Johannis 19, 34.

ihrer Dummheit überzeugt. Daß sie sich von der Wahrheit des Christentums nicht überzeugen ließen, legte man ihnen teils als Dummheit, teils als Bosheit oder als beides aus.

Die Wunder der Legenden haben den Zweck, den Glauben zu bekräftigen. Die Legende vom Judenknaben im feurigen Ofen erzählt Gregor von Tours ausdrücklich »ad corroborandam fidem Catholicam«.

In der Volkssage, die am allermeisten den Juden zu ihrem Gegenstande hat, in der das zum ruhelosen Wanderer gewordene Judenvolk den Spiegel seines Frevels und seines Geschicks erblicken sollte, in der Sage vom ewigen Juden, spielt die Bekräftigung des christlichen, also des katholischen Glaubens, eine nicht unbedeutende Rolle. Sie geht direkt in ihrer Entstehung auf die buchstäbliche Auslegung des Matthäusverses zurück: »Wahrlich ich sage euch: es stehen etliche hier, so den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn kommen sehen in sein Reich.« Vom ewigen Juden heißt es im deutschen Volksbuch, daß er darüber nachdenke, »ob er (Gott) jn villeicht biß an Jüngsten tag als ein lebendigen zeugen des Leiden Christi zu mehrer vberzeugung jhn Gottlosen vnd Ungleubigen, also erhalten wolle«, und Carl Anton in seiner »Commentatio historica de Judaeo immortali« läßt den Ahasverus »wider die Juden einen lebendigen Zeugen abgeben, dadurch die Ungläubigen und Gottlosen alle, welche sich zwar Christen nennen, an das Sterben Christi zu erinnern und sie zur Buße möchten bekehret werden.«

So war dieses Motiv der Bestätigung des Glaubens durch Zeugen und Wunder mächtig genug, um die Legenden und Sagen zu bilden, auch ohne das gewiß oft recht wirksame Motiv, Wallfahrtsstätten zu schaffen, die der Kirche und ihren Dienern reiche und unversiegliche Einnahmequellen wurden. Die Heilung der Kranken durch Wunder, der Lahmen und Blinden von ihren Gebrechen, gehören zum ständigen Inhalt der Wundergeschichten. Es gab aber ganze

Landstrecken, in denen der Mariendienst und der damit verbundene Wunderglaube besonders lebhaft in Aufnahme gekommen war. Dahin gehört neben Spanien in erster Reihe das belgische Land, und nicht zum wenigsten der Hennegau. Hier gibt es Kirche neben Kirche, die der Maria heilig sind, und besonders viele Gotteshäuser mit wundertätigen Marienbildern.

In der Kirche De Busco Domini Isaac in der Diöcese von Namur gibt ein nach Art einer Grabinschrift im Chor eingebauter Stein über ein Blutwunder folgende Nachricht[1]): »Hic lapis demonstrat locum, ubi antiqui sacelli situm fuit altare, in quo sacri Sanguinis ex sacrâ Hostiâ manantis, accidit miraculum feriâ sextâ ante Pentecosten, an. Domini MCCCCV. quinto die mensis Junij.«

Im Hennegau sind wundertätige und durch Wunder ausgezeichnete Marienbilder u. a. in Aixon, in Avesne, Ath, Mons (Bergen), Cambron, Hall und Valenciennes. In Avesnes ist die Statue der Heiligen Jungfrau den eindringenden Feinden entgegengetreten und hat sie gezwungen, die Belagerung aufzugeben. Alljährlich wird die befreiende Tat öffentlich gefeiert[2]). In Mons, der Hauptstadt des Hennegaus, sind allein mehrere wundertätige Bilder der Gottgebärerin[3]). In Valenciennes ist die Pest durch sie zum Stillstand gebracht worden. Die Stiftung des Marienheiligtums in Hall geht auf einen Ritter zurück, der der Gottesmutter seine wunderbare Befreiung aus saracenischer Gefangenschaft verdankt[4]).

Aus dem Kloster Cambron (Cambrona, Cambronne), das von Cisterciensern gegründet worden ist, hat eine

[1]) Brasseur, Origines 1650. S. 229 f.

[2]) Scherer, Atlas Marianus, P. 3, S. 102. P. Aegidius Mese. S. 1. Ganz ähnlich in Camerick, s. Scherer a. a. O. S. 104. Bei der Belagerung von Skutari kämpft das Marienbild auf der Mauer gegen die Türken und rettet die Stadt. Ebenda. S 112.

[3]) Ebenda.

[4]) Ebenda.

Marienlegende, die ein von jüdischer Hand verletztes Marienbild zum Gegenstand hat, in die spätere Literatur den Weg gefunden. Dieses Kloster Cambron stand überhaupt von Anfang an unter der ganz besonderen Fürsorge der heiligen Jungfrau, so daß es ganz verständlich erscheint, wenn man die Gottesmutter hier persönlich zum Schutze ihres uralten Tonbildes eingreifen zu sehen glaubte.

Schon dem zweiten Cisterzienserabt Fastrède war die heilige Jungfrau im Jahre 1148 zu Cambron erschienen[1]). Er hatte sich dem Amt als Abt, zu dem er erwählt worden war, durch die Flucht entzogen. Beim Gebet zur Jungfrau geriet er in Verzückung und sah die Jungfrau-Mutter, den kleinen göttlichen Sohn auf dem Arm, den sie ihm hinhielt, er solle ihn sorgsam hüten. Fastrède verstand die Stimme Gottes und nahm das ihm von seinen Brüdern angetragene Amt an[2]).

In die Blütezeit des Marienkultus fällt das zweite große Wunder, das Maria in Cambron vollbringt, durch das der Wallfahrtsort noch mehr als früher zu ganz besonderem Ruhm gelangt und mächtiger noch als ehedem Pilger und Fromme an den Ort lockt, an dem man die ganz besondere Nähe der hilfreichen Mutter Gottes fühlt und kennt. Da diese Erzählung in einer Reihe von verschiedenen Berichten vorliegt, und ältere Berichte nicht zu erreichen waren, so sei hier zuerst die Erzählung wiedergegeben, wie sie vom Jesuiten Gumppenberg[3]) nach Robert von Hautport, Philippe Brasseur und Friedrich Former berichtet wird:

---

[1]) Rohault de Fleury, La Sainte Vierge, T. 1, 1878, S. 320.

[2]) Ebenda. T. 2, 1878, S. 472.

[3]) Guil. Gumppenberg, Atlas Marianus sive de imaginibus Deiparae per Orbem Christianum miraculosis, Liber I, Ingolstadii, G. Haenlin. Anno à partu Virgineo 1657 [d. i. 1642]. S. 154—161. Auf den Gumppenberg'schen Bericht geht die Wiedergabe bei Corvin, Die Goldene Legende. Eine Naturgeschichte der Heiligen. Bern 1877, S. 481—483, zurück.

Das vornehme und alte Kloster des H. Bernhard zu Cambron im Hennegau, enthält ein durch seine Herkunft und seine Wunder von Alters her berühmtes Bild der seligsten Jungfrau. Als nun im Jahre 1322 ein Jude von den Seinen zu den Christen überging und durch das Wasser der Taufe besprengt wurde, (denn er heuchelte nur den Glauben, nahm ihn aber nicht an), und schon als Kandidat unter die Bewaffneten des Grafen von Mons gezählt und zum Wachtdienst am Tore des Palastes bestimmt wurde, so legte er häufig den Weg nach und von Cambron zurück, wobei er stets von den Klosterleuten gastlich aufgenommen wurde. Man glaubte, daß er, wie das vorkommt, ein Christ sei, und so wurde er jedesmal mit jener Liebe aufgenommen, die bei den Christen Brauch ist, und zu der sie sich gebunden fühlen. Hier an diesem Orte stand nun an der Wand ein Bild aus rotem Ton von vorzüglicher Arbeit, das Jesus darstellt, wie er auf dem Schoße seiner Mutter von den Königen angebetet wird. Die Ehrung der Jungfrau und ihres Sohnes stachelte das gottlose Herz, so daß er manches und vieles erwog, einiges auch beschloß. Aber in Gegenwart anderer war es ihm peinlich, das Gedachte zu vollbringen. Als er sich aber zufällig allein und ohne Zeugen bemerkte, schwang er die Hellebarde, die er als Zeichen seines Amtes führte, zwei drei Male gegen das Bild und verletzte schändlicherweise das Tonbild, um mit der Mutter, wenn er es könnte, zugleich Jesus zu verwunden. Sogleich floß aus den Wunden ein Blustrom. Ja, Wehgeschrei und Jammerruf erscholl aus dem Bilde so laut, daß es zu den Ohren der Leute drang, die draußen im Vorhof mit Holzarbeiten beschäftigt waren. Beide (es waren nämlich zwei) rannten sofort herbei, durch die gewaltigen Stimmen herbeigerufen, und stellten die Sache in ihrem Verhalte fest. Sie sahen auch die mit Blut besudelte Lanze und den Juden, der sie in der Hand hielt, in schrecklicher Furcht erstarrt. Und schon schwang der Zimmermann sein

Beil gegen das Haupt des Bildzerstörers, um ihm den gebührenden Lohn für seine Missetat heimzuzahlen, als ihn der andere, ein frommer Laienbruder, zurückhielt, damit er der schwereren verdienten Strafe nicht entgehen sollte. Inzwischen eilt die Kunde durch das Kloster, man stürzt herbei, sammelt das heilige Blut und stellt es der (einstweilen privaten) Verehrung aus. Zu öffentlicher Verehrung wurde noch nichts vom verehrungswürdigen Abt vorbereitet. Der Jude, von den Beiden zur Rechenschaft gezogen, trug dem Gericht seine Meinung dahin vor, daß der Überfall von den frommen Brüdern erfunden, welche nach Reichtümern und dem Zulauf der Volksmassen Begehr trügen. Der Jude sei den Brüdern verhaßt, das Blut künstlich gemacht, die Weherufe erdichtet. So wurde der Schmerz der Brüder noch größer durch die Schmach, die noch dazu eine öffentliche war, weil sie ihnen vor aller Welt zugefügt wurde.

Nun lag zu Estinne seit bereits sieben Jahren ein Vlame Johannes, ein Mann von mindestens siebzig Jahren, in seinem Bette, zwar noch nicht von der Auflösung berührt, aber an allen Gliedern gelähmt und vorbereitet auf den Tod, den er häufig im Munde, immer in Gelübden führte, täglich und stündlich. Diesem zeigte die Gottgebärende Jungfrau in ihrer Herrlichkeit im Schlaf, was ihr von dem Juden zu Cambron zugefügt sei, mahnt ihn und befiehlt ihm, nach Mons zu gehen, den Juden öffentlich herauszufordern und ihre Ehre im Zweikampf, da es vor Gericht unmöglich sei, zu verteidigen. Der Kranke ruft seinen Ortspfarrer, erzählt ihm das Gesicht, fragt ihn, was er tun solle. Aber der befiehlt ihm, die Fabeln zu lassen und den Träumen keinen Glauben zu schenken. Aber in der nächsten Nacht kommt die Jungfrau wieder und heischt es strenger. Und Johannes berichtet dem Pfarrer die neuerliche Erscheinung. Das sei kein Wunder, meint jener, wenn ein Traum dem andern folge, das können auch Gänse und Kraniche. Wenn er aber ein drittes Mal wiederkehren sollte, dann wolle er

anders antworten, und geht fort, ohne den Ausgang so großer Dinge zu schauen, deren Anfang er nicht kannte. Denn im Verlauf der ganzen, seit der Tat verlaufenen zwei Jahre, war nicht einmal ein Gerücht davon bis zu seinem Orte gelangt. So erscheint denn auch in der dritten Nacht die Jungfrau dem Johannes und mahnt ihn zur Fahrt und befiehlt ihm wie früher den Zweikampf, diesmal aber mit Drohungen, die ihn, den Kranken und den Pfarrer, dem er sie in aller Frühe erzählte, erschrecken. Er möge also nach Cambron gehen, und wenn etwas der Erscheinung Ähnliches sich ereignet habe, die ganze Sache dem Abt offenbaren, dann sich nach Mons begeben, von dem Grafen die Erlaubnis zum Zweikampf heischen und den Juden herausfordern.

Da erhebt sich Johannes stracks aus dem Bett und, was er selbst mehr als andere bewunderte, allein, und gürtet sich zur Reise, die bis zu seiner Haustür, und wenn weit, bis zum Stadttor dauern könnte. Denn wie sollte der Gichtbrüchige gehen, den seine lockeren Glieder kaum zu tragen vermochten? Gleichwohl ging er, und weil die Jungfrau das gibt, was sie befiehlt, so fühlte er seine Sehnen sich strammen und allgemach die Kräfte wiederkehren, wie er sie kaum als Jüngling gehabt hatte und mehr noch. So kam er zu Fuß nach Cambron, wo er auf das genaueste alles den Offenbarungen gemäß vorfindet. Sein für Maria entflammter Mut kehrt dem Flamländer zugleich mit den früheren Kräften so zurück, daß er sich stärker als sich selbst bei seinem Betreten von Mons vorkommt. Dem hochedlen Grafen erzählt er vor versammeltem Gefolge mit dem Gewicht seiner Worte, wie vor zwei Jahren das Bild der Jungfrau zu Cambron verwundet sei, seine siebenjährige Lähmung, der Jungfrau dreifachen Befehl, seine durch ein Wunder hergestellte kraftstrotzende Gesundheit. »Traun im Zweikampf,« sagte er, »werde ich die Wahrheit erhärten, wenn mir die Vollmacht dazu, um

die ich bitte, vom Grafen gewährt wird: ja, im Namen Marias befehle ich es«. Es wird erlaubt. Da der Jude sich nicht weigert, wird der Kampfplatz hergerichtet. Die Sache wird schnell bekannt und lockt fast die ganze Stadt zu dem Schauspiel, dem edelsten, das das Jahrhundert sah. Nur im Hinblick auf die Waffen waren die Gegner gleich. Beide mit einem mäßigen Schild zur Bedeckung des Körpers, einer hölzernen Keule zum Schlagen. Das andere ungleich, Greis und Jüngling, schwach und stark, Bürgersmann und Kriegsknecht. Jedoch die Sache und die Gunst der Zuschauer eiferten Johannes an. So stieg man zum Kampfplatz hinab. Der Jude beteuert seine Unschuld und sein gutes Gewissen. Johannes ruft nur mit einem Augenzwinkern Maria an und erwartet die notwendigen Kräfte vom Himmel. Wunderbar, mit welcher Wildheit der freche Straßenräuber sich erhob, Schläge auf Schläge verdoppelt er, die Johannes bald mit seinem Schildchen auffing, bald mit der Keule pariert, bald durch eine Neigung des Körpers vermeidet. Aber wie auf dem Wege die Kräfte, so wuchs beim Kampfe selbst der Mut des Marianischen Kämpfers. Jetzt gab Johannes Gleiches zurück, stürmisch, einmal und zweimal und droht mit Gefahr. Ein glücklicher Schlag, der auf das Haupt des Juden mit voller Wucht der Keule fiel und den Schuldigen zu Boden streckte, wo er freiwillig bekannte, was in den ganzen zwei Jahren niemand geglaubt hätte.

Da sagt der Graf das Ende des Zweikampfes an, der Jude wird, nachdem an Ort und Stelle das Gerichtsurteil gefällt war, dem Henker überantwortet, in einer Gabel an den Füßen zwischen zwei wilden Rüden aufgehängt und jämmerlich zerfleischt, von unterlegtem Feuer in Asche verwandelt.

Nachdem so für die Ehre der Jungfrau zu Mons gekämpft worden war, da war kaum einer, der nicht schleunigst nach Cambron geeilt wäre, das Wunderbild zu schauen.

Dieses wird dann nach erlangter Erlaubnis von denen, welchen es obliegt, öffentlich ausgestellt und heute, noch berühmter durch Wunder als früher, verehrt.

Einige Abweichungen hat hiervon die Erzählung, wie sie Philippe Brasseur[1]) in seiner Hannauischen Klostergeschichte gibt. Der Jude, oder vielmehr Pseudochrist, der 1322 das Bild mit seiner Lanze blutig gestochen hat, heißt Guilielmus. Der Angeklagte blieb durch die Nachgiebigkeit des Hennegauischen Gerichtsherren (praetor) vier Jahre lang straflos, bis Maria, der fürchterlichen Schmach eingedenk, einen kraftlosen Greis zu Liptinis auswählte, der den starken Juden[2]) im Duell am Stadttor von Mons niederstreckte. An dieser Stelle hat Johann Antoine, der 29. Prälat von Cambron, eine Kapelle der Cambronischen Jungfrau im Jahre 1550 errichten lassen. Nach der Niederstreckung des Juden hat sich alsbald die Jungfrau mit ihrem Engelgefolge sehen lassen, um dem Rächer ihrer Ehre ihren Beifall zu bezeigen.

Wie bei Bourassé öfters dieselbe Legende mehreremal erzählt wird, so wiederholt er ohne Ortsangabe noch ein zweites Mal kurz die Legende von Cambron, ohne die Identität zu bemerken:

War einst ein gottloser Jude, der das heilige Bild der hochseligen Jungfrau Maria scheußlich verwundete. Das sah ein gichtbrüchiger Greis, der von Eifer für Marias Ehre erglühte und, um Rache zu nehmen, durch Marias Hilfe gesundete und auf Marias Befehl den Juden zu Tode schlug[3]).

In zwei Gedichten aus dem Anfange des sechzehnten Jahrhunderts ist die Marienlegende von Cambron behandelt, die beide gemeinsame Züge gegenüber andern Dar-

[1]) Origines omnium Hannoniae coenobiorum octo libris breviter digestae. Maioris operis primitias ed. Author (Philippus Brasseur). Montibus 1650. S. 77 ff.

[2]) fortem Apellam.

[3]) Bourassé, Summa aurea. T. 12, Sp. 1057, nach Christoph Schenck, De necess. ad salut. scient. p. II, disc. 39.

stellungen der gleichen Sache aufweisen. Das eine Gedicht nennt Pamphilus (von Gengenbach) als Verfasser und ist von Goedeke mit dessen Werken neugedruckt. Das andere ist anonym und nennt sich: »Entehrung und Schmach der Bildung Mariae von den Juden bewiesen«, und ist nach dem Exemplar der Michelstädter Kirchenbibliothek im Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsaß-Lothringens[1]) von Adam Klassert neugedruckt worden. Klassert glaubt nachweisen zu können, daß die »Entehrung und Schmach« von Thomas Murner verfaßt und daß der vorliegende Druck von Hupfuff in Straßburg im Jahre 1515 hergestellt ist. Das mir vorliegende Exemplar der Königlichen Bibliothek zu Berlin[2]) scheint mit dem Michelstädtischen identisch zu sein. Die ganze Art der Erzählung zeigt, daß der erste Teil des Gedichtes, das von der Geschichte von der Hennegauischen Marienbilddurchbohrung handelt, auf eine dramatische Darstellung des Vorganges zurückgeht, ähnlich wie das Endinger Judenspiel, auch wenn nicht Le Waitte ausdrücklich bezeugen würde, daß die judaica tragoedia erst alijährlich, dann alle drei und seit 1500 alle sieben Jahre aufgeführt worden sei[3]).

Die »Entehrung und Schmach« hat zum Ausgangspunkt ein Gemälde genommen, das die Hennegauische tragoedia judaica darstellte. Dieses Gemälde ist nach einem Original, das Kaiser Maximilian als Wallfahrtsgast in Cambron gesehen hatte, als er dort in seinen Erblande weilte, auf Befehl des Kaisers gemalt und in der Franziskanerkirche zu Kolmar aufgestellt worden. Der Kaiser ließ das Cambroner Gemälde wiederherstellen und die neue Kopie anfertigen, weil er beim Anblick des Bildes über die Missetat des Juden in höchstem Maße empört war. Murner, der selbst Franziskaner war, hat das Kol-

[1]) Jg. 21, Straßburg 1905, S. 78 ff.
[2]) Signatur: Yg 6741.
[3]) A. Le Waitte, Historia Camberonensis, Paris 1672.

marer Gemälde wahrscheinlich gekannt. Von dem Gemälde war in Kolmar bei wiederholter Nachforschung nichts mehr nachzuweisen. Klassert stellt ferner nach Kraus fest, daß die Bilderreihe in Cambron spätestens am 29. November 1792 zerstört sein muß[1]). Aber es ist kein Zweifel, daß den Holzschnitten in der »Entehrung und Schmach« und ebenso bei Pamphilus von Gengenbach das Kolmarer Gemälde aus der Franziskaner-Kirche zum Vorbild gedient hat.

Der Zweck des Buches wird in der Einleitung deutlich ausgesprochen, vor den bösen Juden zu warnen, die der Maria so grimmig feind seien. Es soll zeigen, wie schädlich die Juden sind, und daß es eigentlich nur ein Mittel gegen sie gäbe, ihre Austreibung und Ausrottung.

Was gerade die größte Ehre der Juden sein könnte, wenn sie sich nämlich zum Christentum bekennen wollten, die Zugehörigkeit der Gottesmutter zu ihrem Stamme, wird durch ihre Dummheit und Schelmerei zum Gegenteil, weil sie selbst eine Schande darin sehen und Maria bitter feindlich gesinnt bleiben.

Die schändliche Geschichte, die Kaiser Maximilianus in Kolmar hat malen und in der Kirche der Franziskaner ausstellen lassen, ist im Hennegau im Osterland geschehen. Ein Ort wird nicht genannt, so wenig wie bei dem von der »Entehrung« abhängigen Pamphilus von Gengenbach. Fünf kindermörderische Juden, die an einer leeren Kirche zufällig vorübergingen, wurden von Neugier gepackt, hineinzugehen, um zu sehen, wie der Glaube der Christen aussähe, damit sie darüber mitreden könnten. Auf dem Altar stand ein Bild, wo Maria ihr Kind auf dem Schoße hielt. Die Juden fingen alsbald an, es wütend anzuspeien, und nachdem sie sich überzeugt, daß sie ohne Zeugen seien, es zu beschimpfen, wie ja auch Pfefferkorn[2]) berichtet,

[1]) F. X. Kraus, Kunst u. Altertum in Elsaß-Lothringen II, 1, 243. Klassert a. a. O. S. 84.

[2]) Klassert zeigt, daß es sich um den Pfarrer Rapp handelt.

daß er selbst es in Berlin als Jude getan habe. Ein Schmied, den ihr Hinein- und Hinauslaufen Wunder nahm, nahm einen vorübergehenden Bruder als Zeugen mit, in der Voraussetzung, daß die Juden in der Kirche stehlen wollten. Sie hielten sich beide im Hintergrund versteckt und sahen nun, wie ein Jude unter Schmähreden mit dem Spieß das Bild in die Stirn stieß und das Blut heraussprang, so daß die Juden ihre Tat zu gereuen und sich zu fürchten begannen. Der Spießer aber sagte sofort: »Der Teufel tut das sicherlich«. Der Schmidt sprang hervor und wollte mit seinem Geschirr den Juden totschlagen, aber der Bruder wehrte ihm: er solle an geweihter Stelle keinen Mord begehen, sondern am rechten Ort Klage erheben. Auf Rat des Bruders erhebt der Schmied diese bei einem Abt, der ihm rät, abzuwarten und die Sache Gott anheimzustellen. Aber nächtlicherweile erscheint dem Schmied ein Engel, der ihm im Namen Gottes befiehlt, Rache für die Schmach zu nehmen, die Marias Bild geschehen sei. Er solle deswegen zu seinem Pfarrer gehen. Der Engel verschwand, und der Schmied ging hin, seinem Pfarrer die Sache zu klagen. Der Pfarrer widerrät ihm, die Sache öffentlich zu verfolgen, da ihn voraussichtlich die Strafe treffen würde, die er dem Juden zugedacht hätte. Denn die Juden verstünden durch ihr Geld und durch große Bestechungen Recht in Unrecht zu verkehren. Er solle nur Maria selbst die Sache anheimstellen und fleißig zu ihr beten. Als er eines Nachts Maria bittet, ihm zu zeigen, wie er sich verhalten soll, erscheint sie ihm mit der blutenden Stirn und befiehlt ihm, die ihr und ihrem Kinde angetane Schmach an dem Juden zu rächen. Sie selbst sei bereits die Ursache gewesen, daß er von ungefähr Zeuge der Schmach gewesen sei. Er solle jetzt Rache nehmen.

Alsbald geht der Schmied zum Grafen und erhebt Klage. Der Graf nimmt sich sofort der Sache an, läßt Bruder, Pfarrer, Abt zum versammelten Rat holen und den Schmied

die Sache beeiden. Sodann wird der Jude gefoltert und dabei in der Folter peinlich befragt. Er bittet, man möge ihm gestatten, durch ein Gottesgericht im Zweikampf mit dem Schmied seine Unschuld beweisen zu dürfen. Da der Schmied sich freudig bereit erklärt, den Kampf aufnehmen zu wollen, so läßt der Graf bald einen Ring bilden, Schranken herführen und ihnen gleiche Waffen geben. Zum festgesetzten Tage kommt eine gewaltige Volksmenge zusammen, und der Schmied siegt über den Juden. Er hätte ihn erstochen, wenn der Graf ihm nicht gewehrt hätte, weil der Jude nicht in ehrlichem Kampfe, sondern mit Schimpf und Schande sterben müsse. Dem Schmied wurden als dem Kämpfer der reinen Gottesmutter die größten Ehren zuteil. Den Juden läßt der Graf auf einem Brett zum Halsgericht schleifen[1]), dort zwischen zwei Hunden an den Füßen aufhängen und zum abschreckenden Beispiel für die Juden, die so große Wunder alle Tage sehen und sich dadurch doch nicht bessern lassen, am Galgen verbrennen.

An diese Erzählung knüpft der Verfasser noch eine Reihe von anderen Schandtaten an, die von den Juden begangen würden, die sich aber im Buche bereits äußerlich als Anhang dadurch kennzeichnen, daß sie keine Bilder mehr haben. Im Umfange sind sie etwas mehr als ein Drittel der von ihm erzählten Hennegauischen Marienlegende.

Die erste Zusatzschrift behandelt, »wie die verstopfften Juden das heilige, würdige Sakrament zu Schmach dem Blutvergießen Jesu Christi gegen uns Christen verachten,« und argumentiert ungefähr so:

[1]) Auch in dem von Karl v. Amira 1883 herausgegebenen Endinger Judenspiel werden die Juden zur Gerichtsstatt hinausgeschleift (S. 81 ff. u. 120), wie es damals bei Mördern im Breisgau üblich war. Nach den Akten des Falles, die noch im 18. Jahrhundert in Endingen vorhanden waren, wurden die Juden auf dünne Kuhhäute gelegt und den Pferden an die Schweife gebunden.

Das heilige, durch Gottes Macht in Christi Leib transsubstantiierte Himmelsbrot ist die wahre Hilfe und geistliche Speise der Christenheit, ihre Hoffnung beim Sterben. Wie lange soll man es vertragen, daß die Juden dieses Sakrament schänden? Wenn ich einen Christen nur auf den Mund schlüge, würde ich sofort gefangen gesetzt und abgestraft. Aber die Juden, diese ständigen Sakramentsschänder, läßt man ruhig laufen. Was nützt es, wenn man drei von ihnen verbrennt, die das heilige Sakrament durchstochen und entehrt haben, wenn man die andern im Lande ungeschoren läßt, die »im Herzen schuldig dran« sind, »wiewohl sie es sonst nicht haben getan mit der Hand und mit der Tat«! In Frankreich hat man sie wegen der Sakramentsschändung völlig vertrieben. Es ist eine Schande für die Deutschen, daß sie die Sakramentsschänder nicht ebenfalls völlig aus dem Lande verjagen. Sie dürfen im Lande bleiben und Wucher und Schelmerei treiben. Da man sie aber im Lande lasse und schütze, so sollen sie wenigstens die christlichen Heiligtümer in Ruhe lassen und nicht ihre Kinder lehren, daß die Christen Bilderanbeter seien. Sie haben aber an manchem Ort das Sakrament zerstochen und zerrissen, verbrannt und mit den Zähnen zerrissen und noch ganz andere Schandtaten verübt. Zu Hall, im Hessenland, hat man sie alle verbrannt, und mit Zangen zerrissen, weil ein Jude drei Hostien gestohlen und im Mörser zerstoßen hat, daß helles Blut herausgeflossen ist. Dreißigtausend Mann können diese Tat bezeugen.

Sodann hätten sie zu Berlin das heilige Sakrament in Brot verbacken, um der Christen Herrgott zu essen. Sie haben ihn nicht können verdauen und sind kläglich daran erwürgt. Den andern Teil haben sie durchstochen. Und das ist in unsern Tagen geschehen.

(Schluß folgt.)

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von **Louis Ginzberg.**

(Fortsetzung.)

Mit diesen הגות, beziehungsweise הגא, ist הגיון in dem bekannten Spruche R. Eliësers ומנעו בניכם מן ההגיון — Ber. 28 b — nahe verwandt. Dieser Tanna, von seinem Lehrer als »eine wohlgetünchte Cisterne, die keinen Tropfen verliert« bezeichnet — Abot 2, 8 — und der sich rühmte, »nie etwas vorgetragen zu haben, was er nicht von seinem Lehrer gehört habe« -- Sukkah 28 a —, gab seinen Schülern den Rat, sich von Lehren fern zu halten, die nicht auf Tradition beruhen, sondern auf הגיון »logischen Schlüssen«[1]).

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich nun, daß ספר ההגו nichts anderes ist, als »das Buch der Erklärungen«, das heißt die autorative Schrifterklärung, wie sie bei unserer Sekte in Gebrauch war, also etwa eine »sektiererische Mischnah«

Mit Rücksicht auf הגא bei Saadja Gaon wäre man sogar geneigt הגי für הגו zu lesen[2]), jedoch bietet die Schreibweise הגו = הגות nichts Auffälliges. Dagegen ist הָגוּ trotz שָׁחוּ in Ezech. 47, 5 kaum hebräisch — בֹּהוּ und תֹּהוּ sind keine verwandte Formen —, so daß man diese Nominalform nur als den aramäischen Status abs. von הגותא erklären könnte.

Man darf vielleicht auch an die Behauptung in Megillat Taanit IV erinnern, wonach die Sadduzäer eines ספר גזירתא »Buches der Entscheidungen« sich bedienten und daß

[1]) Vgl. auch Ab. di R. Nathan, ed. Schechter, 67 כיצד את הילדים מנאן und die Bemerkung Brülls in Jahrb. IX, 137, der auch auf Ber. R. XII, Anfang והניונו verweist.

[2]) Vgl. oben die Bemerkung zu 6, 7. wo פי für פה steht.

der Tag, an dem dieses Gesetzbuch abgeschafft wurde, für die Pharisäer von solcher Bedeutung war, daß sie ihn als Festtag einsetzten. Demnach ist vielleicht ההגי = ההגים zu lesen ist, indem הֶגֶה so viel wie מאמר[1]), gerichtlicheEntscheidung wäre. Oder ist gar ההגו = ס' מֶגֶה ספר, ein Ausdruck, der im Talmud nicht selten vorkommt und ein korrektes Buch bezeichnet? Die Torah dieser Sekte mag an vielen Stellen von dem rezipierten Texte der Schrift abgewichen sein, und unser Verfasser bezeichnet daher ihren Text als ספר מוגה »korrekten Text«.

10, 6: מבני חמשה ועשרים... ששים. Es ist höchst auffallend, daß unser Verfasser im Gegensatz zu Num. 8, 24 die Altersgrenze mit sechzig und nicht mit fünfzig ansetzt. Darf man etwa daraus[2]) folgern, daß unser Verfasser in Num. a. a. O. ששים für חמשים las?

10, 9: אמר לסור את דעתם. Ein bekannter[3]) tannaitischer Ausspruch lautet: תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם »je älter die Gelehrten werden, desto größer wird ihre Weisheit« und nur von den Amme ha-Aarez heißt es: כל זמן שהן מזקינין דעתן מטורפת עליהן »je älter sie werden, desto verwirrter wird ihr Verstand«. Man achte darauf, daß der Ausdruck דע' מטורפת genau dem von unserem Verfasser gebrauchten לסור דעתם entspricht. Es verdient übrigens daraf hingewiesen zu werden, daß auch nach der Halachah — Sanhedr. 36b; vgl. jedoch Tosefta 7, 5 wo זקן fehlt! —, ein Greis da nicht als Richter fungieren kann, wo es sich um Kapitalverbrechen handelt.

10, 10—11: אל ירחץ איש במים צואים. Bekanntlich ist dies

---

[1]) Vgl. oben 9, 10 או מאמרם und Ber. R. 49, 3, wo die Behauptung aufgestellt wird: ואין הגה אלא תורה.

[2]) Vgl. auch Lev. 27, 7; nach Abot V, Ende beginnt das Alter mit sechzig, ebenso Moëd kat. 28a und Jer. Bikk. II, 64.

[3]) Dieser Ausspruch ist in verschiedener Fassung überliefert: Kinnim Ende, Sabbat 152a; Sifri Deut. 48 und Schir R. zu I, 2 gegen Ende.

nicht die Ansicht der Halachah, nach welcher unsauberes Wasser für ein Tauchbad wohl gebraucht werden darf. Es sei jedoch bemerkt, daß auch nach der Halachah Wasser, das die natürliche Farbe nicht hat, unter Umständen unbrauchbar ist — Mikwaot VII, 3 — und daß mit bezug auf das für das Händewaschen gebrauchte Wasser auch nach der Halachah — Tosefta Jadajim I, 10; Chullin 106a — dasselbe sauber sein muß. Raschi, Seb. 22a behauptet sogar, daß diese Vorschrift auch für das Wasser des Tauchbades gilt; vgl. jedoch Tosafot, Stichwort למעוטי.

10, 11: מדי מרעיל. Die Emendation מטביל für מרעיל, ist kaum annehmbar, denn einmal ist מרעיל graphisch schwer aus מטביל zu erklären, und dann bedeutet טבל ebenso gut eintauchen[1]) als untertauchen. Da nun unser Verfasser hervorheben will, daß so viel Wasser sein muß, daß der Badende darin untertauchen kann, so muß in diesen Worten etwas anders stecken als מדי מטביל. Ich vermute daher, daß מנעיל für מרעיל zu lesen ist, und zwar hat in diesem Fragment הנעיל dieselbe Bedeutung wie im Talmudischen, wo es »reinigen« heißt und nicht verabscheuen, wie im Biblisch-Hebräischen; dieser Satz lautet demnach: Noch darf jemand sein — rituelles — Bad nehmen in schmutzigem Wasser oder in Wasser, das so wenig ist, daß es keinen Mann abwaschen kann. Im Talmudischen gilt zwar die Regel הנעלה בחמין nur »reinigen mit warmem Wasser wird durch הנעלה bezeichnet«, aber diese Spezialisierung des Begriffes הנעלה — Mischnah Ab. sarah Ende; Talmud das. 76a — liegt nicht im Ausdruck

[1]) Vgl. z. B. Josua 3, 15 נטבלו »benetzt wurden« und in Talmud Pesachim 115 טבולו במשקה, das mit einer Flüssigkeit angefeuchtet wird. Natürlich soll damit nicht gesagt sein, daß טבילה nicht »untertauchen« bedeutet; aber dies liegt nicht im Worte טבל, sondern daran, daß nach der Halachah alle rituellen Wasserreinigungen durch Untertauchen stattfinden müssen und daher auch רחץ und טהר in dieser Anwendung nach der Halachah nur »untertauchen« bedeuten können; vgl. Erub. 4b.

selbst, sondern ist ein von der Halachah geschaffener »terminus technicus«, den unser Verfasser noch nicht kennt oder nicht gebraucht. Die wirkliche Bedeutung[1]) von נעול, הנעלה und מנעיל ist Reinigung, und zwar gebraucht es die Halachah ausschließlich in rituellem Sinne,während für unsern Verfasser auch die rituelle Reinigung ein faktisches Reinwaschen sein muß. Daß der ganze Körper des Reinigenden vom Wasser bedeckt werden muß, wird, wie schon S. bemerkt, auch von der Halachah verlangt, und es sei noch hinzugefügt, daß auch Anan dieses Gesetz vorschreibt, wie ausdrücklich in seinem Gesetzbuch, ed. Harkavy 52, angegeben ist[2]). Dagegen behaupten die Samaritaner מטהר (מקוה[3]) כל שהוא, Jer. Ab. sar. V, 44d.

10, 12: אל יטהר במה כלי. S. emendiert במה zu במי und findet in diesem Satze die Vorschrift über die Untauglichkeit »des geschöpften Wassers« מים שאובים für ein rituelles Bad. Daß nun unser Verfasser das Verbot von מים ש' kennt, wäre zwar nicht auffällig, da nach der Angabe des Talmud — Jer. Ab. sarah V, 44 d. — sogar die Samaritaner[4]), die, wie oben bemerkt, mit Bezug auf die Quantität des Wassers einen sehr erleichternden Standpunkt annehmen, מים ש' disqualifizieren. Jedoch spricht der Wechsel von ירחץ und יטהר

---

[1]) Raschi zu Ab. s. 76 a und in seinem Kommentar zu Lev. 26, 11 nimmt »auswerfen« als die Grundbedeutung von הנעיל an, dem auch Kimchi שרשים s. v. נעל folgt, jedoch liegt für diese Annahme kein Grund vor, da הנעיל am einfachsten als privatives Hiphil von נעל »unrein sein,« הנעיל »rein machen, reinigen« zu erklären ist.

[2]) Harkavy z. St. macht weder auf die mit Anan übereinstimmende Ansicht des Talmud aufmerksam, noch auf die abweichende Ansicht der Samaritaner.

[3]) Über den Unterschied zwischen מקוה und מעין, vgl. w. u. zu 10, 12.

[4]) Kirkisani bei Harkavy a. a, O. 130 zitiert die Ansicht Anans, wonach die טבילה in מים שאובים sein muß; es scheint jedoch, daß K. sich verschrieben hat und das Gegenteil sagen wollte, indem er darauf hinweist, daß Anan hierin mit dem Talmud übereinstimmt, im Gegensatz zu den Karäern, die bekanntlich מ' ש' für tauglich erklären.

gegen diese Auffassung; denn bezöge sich auch diese Vorschrift, wie die vorhergehende, auf das rituelle Bad einer Person, dann hätte unser Autor sicher gesagt אל ירחץ במי כלי. Nun bedeutet in der halachischen Terminologie טהר das rituelle Reinigen von Gefäßen[1]), während רחץ von Personen gebraucht wird, und genau dieselbe Terminologie wird in unserem Fragment angewandt. Die Vorschrift, Zeile 10—11 handelt vom Bade einer Person אל ירחץ איש, während die darauf folgende von der Reinigung von Gefäßen handelt, indem bemerkt wird, daß das Wasser, welches untauglich ist für das Bad einer Person, auch für die Reinigung von Gefäßen unbrauchbar ist. Man lese daher בָּמֶּה »darin« oder, was noch wahrscheinlicher ist: בָּהֶם[2]), und diese Ansicht stimmt mit der der Halachah überein, die eine מקוה, »Wassermassse«, die keine sechzig Seah enthält, das erforderliche Quantum, um den Körper eines Durchschnittsmenschen zu bedecken[3]), weder für Personen noch für Sachen als Reinigungsbad zu gebrauchen gestattet[4]).

10, 12: וכל גבא שבסלע. Auch die Mischnah spricht sehr häufig von der Verwendung der Zisterne, גבא, für rituelle Bäder, vgl. z. B. Bezah II, 3, Mikwaot I, 1, und ebenso die Tosefta, Mikwaot I, 3, 4; die gewöhnliche Bezeichnung des rituellen Bades in der rabbinischen Literatur ist zwar מקוה, jedoch ist es nicht ohne Grund, wenn unser Verfasser vom גבא spricht. Nach der Halachah kann das Wasser einer[5]) מקוה keine Unreinheit erleiden, wohl aber wird eine Zisterne, גבא, unrein, falls ein unreines Gefäß sie berührte, aber

---

[1]) Vgl. z. B. Jer. Sabbat II, 4d unt. טהרת כלים.

[2]) Vgl. oben 6, 10 להתהלך במה, wo gleichfalls entweder בָּמֶּה = במו oder בהם zu lesen ist.

[3]) Vgl. Erubin 4b מ' סאה . . . ושעורו . . . מים שכל נופו עולה בהן.

[4]) Nasir 38a und die anderen Stellen im Talmud, auf die Raschi a. a. O. hinweist.

[5]) Das heißt eine Wassermenge, die als Tauchbad benutzt werden kann, oder, wie die Mischnah Mikwaot I, 7 sich ausdrückt, מקוה שיש בו מ' סאה entsprechend יש בה די מרעיל in unserem Fragment.

nicht durch die Berührung einer unreinen Person. Diese von der Mischnah Mikwaot I, 1, 2 vorgetragene Halachah ist es, die von unserem Verfasser an dieser Stelle gelehrt wird. Sie lautet: »Und die Zisterne, die nicht genügend Wasser erhält für ein Reinigungsbad, das von einem unreinen Gegenstand[1]) berührt worden ist, deren Wasser wird unrein durch das Wasser des — unreinen — Gegenstandes«. In diesem Satze ist המטא nicht, eine unreine Person, sondern, wie כלי am Anfang und הכלי am Ende des Satzes zeigen, ein unreiner Gegenstand. Die Unreinheit wird von unserem Verfasser so begründet, wie es die Mischnah tut, nämlich: das Wasser, das mit dem unreinen Gegenstand in Berührung kommt, wird durch denselben unrein und teilt die Unreinheit der ganzen Wassermenge mit. Dies gilt jedoch nur bei einer Zisterne, die nicht genügend Wasser für ein Tauchbad hat; andernfalls wird das Wasser, welches die Kraft der Reinigung besitzt, durch nichts verunreinigt, wie schon oben bemerkt worden ist. Eine solche Zisterne ist eben eine מקוה und wird nie verunreinigt. S. liest כמימי und übersetzt »wie das Wasser in einem Gefäße«, aber dann würde man כמימי כלי und nicht הכלי erwarten, was nur nach unserer Auffassung berechtigt ist, da die Rede ist von d e m Gefässe, welches die Unreinheit verursacht.

Es sei zugleich bemerkt, daß die Ansicht unseres Verfassers, wonach unreines Wasser die Gefäße verunreinigt, mit der der Halachah übereinstimmt, die eine solche Unreinheit kennt, wenn auch nach mancher Ansicht nur als »rabbinisch«, vgl. Pesachim 16a—17b. Dagegen behauptet Anan in seinem Gesetzbuch 48, 49, daß nur Getränke, die von Menschenhand hergestellt werden, wie Wein, Bier u. dgl. m., für Unreinheit empfänglich sind, Wasser dagegen überhaupt nicht unrein wird. Auf diese Ansicht Anans verweist auch Kirkisani — a. a. O. 130 — mit den Worten: ואמר כי הטומאה אינה

[1]) Mikwaot I, 2 oder הלך בהן המטא טהור das. 4, vgl. die Begründung dieser Halachah Maimonides Ochlin XV, 1.

חלה על המים »und er — Anan — behauptete, daß Wasser nicht empfänglich ist für Unreinheit«. Harkavy hat merkwürdigerweise diese Behauptung Kirkisanis gründlich mißverstanden, und anstatt auf Anans Worte in seinem Gesetzbuche 48 oben und 49, 22 zu verweisen, zitiert er die Mischnah Jadajim IV, 7, wo die Behauptung sich findet, daß die Sadduzäer einen Bach in einem Friedhof für rein erklären. Dies, erklärt dann Harkavy, beruht auf der Lehre der Sadduzäer, die auch Anan akzeptiert, daß Wasser so wenig wie Erde unrein werden kann. Für einen, der auch nur oberflächlich mit der Halachah bekannt ist, braucht diese ganz falsche Auffassung nicht widerlegt zu werden. Darum sei hier nur in Kürze der richtige Sachverhalt angegeben. In der Mischna Jadajim sind es nicht allein die Sadduzäer, die behaupten, daß ein Bach auf einem Friedhof[1]) rein ist, sondern auch die Pharisäer, oder genauer gesagt: daß sogar die Sadduzäer, die sonst behaupten, daß, wenn Wasser von einem reinen Gefäße in ein unreines gegossen wird, auch das in dem reinen Gefäße zurückgebliebene verunreinigt wird, weil der Wasserstrahl die beiden Gefäße vereinigt, dennoch zugeben, daß ein Bach auf dem Friedhofe nicht verunreinigt wird, und zwar, weil Wasser so lange es noch im Flusse ist, כמחובר, nicht verunreinigt werden kann. Dieses Prinzip wird auch von den Pharisäern akzeptiert; sie gehen jedoch sogar weiter und behaupten, daß ein Wasserstrahl keine Verbindung zwischen Gefäßen herstellt. Aus dieser Mischnah ergibt sich demnach, daß Anan und seine Anhänger, vgl. z. B. גן עדן 98 d und אדרת אל' 126 c, in dieser Frage sich noch viel weiter von der Ansicht der Sadduzäer als von der der

[1]) Vgl. R. Salamon Adeni in seinem Kommentar z. St., der geneigt ist anzunehmen, daß die Rede von einem Bache ist, der sich an einem, aber nicht a u f einem Friedhofe befindet. Aber dieser Unterschied läßt sich vom Standpunkte der Halachah kaum rechtfertigen.

Pharisäer entfernten, denn jene erklären ja unter Umständen sogar das Wasser, welches durch einen Strahl mit Unreinheit in Berührung kommt, für unrein.

10, 14: על השבת וכו׳. Wie schon oben zu 9, 8 bemerkt worden ist, ist dieser Satz die Überschrift für den folgenden Abschnitt.

10, 15: גלגל השמש. In der tannaitischen Literatur wird חמה und nicht שמש für Zeitbestimmungen gebraucht, vgl. z. B. שקיעת החמה, גלגל ח׳ u. s. w.[1]), jedoch ist es höchst lehrreich, daß in einem Ausspruch der Hilleliten, den uns die Mischnah wohl in seiner ursprünglichen Gestalt überliefert hat, ebenfalls wie bei unserem Autor שמש, und nicht חמה gebraucht ist. Vgl. Schabbat I, 12 בית הלל מתירין עם השמש »die Hilleliten gestatten es zu tun, solange die Sonne noch nicht untergegangen ist«[2]).

10, 16: רחוק מן השער. Nach dem Buche Enoch 72, 3 ff. gibt es zwölf Himmelstore, und zwar sechs im Osten, in denen die Sonne auf-, und sechs im Westen, in denen sie untergeht. Eine andere Ansicht vertreten die rabbinischen Quellen — Jer. Rosch ha-Schanah II, 58 a; Pirke R. El. c. VI —, die von 365 Fenstern des Himmels sprechen, durch welche die Sonne auf- und untergeht. Welche von diesen beiden Vorstellungen unser Verfasser teilte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, jedoch spricht der Gebrauch des Wortes שער »Tor« und nicht חלון »Fenster« dafür, daß er die erste Vorstellung teilte. Die Funktion »der Sonnenfenster« im Buche Enoch dagegen ist eine andere, nämlich um Wärme zu verbreiten, während das Licht durch »die Tür kommt«.

---

[1]) Vgl. die Wörterbücher sub voce und ferner Mischnah Rosch ha-Schanah II, 6 לפני החמה und nicht ל׳ השמש.

[2]) Dieser Ausdruck ist vielleicht dem biblischen — Ps. 72, 5 — עם שמש nachgebildet; jedenfalls bedeutet er nichts anderes als מבעוד יום; die Folgerungen, die R. Eliah Wilna in seinem Kommentar zu Orach Chajj. 261 aus diesem Ausdruck zieht, lassen sich nicht rechtfertigen.

10, 16: מלואו. Man liest gewöhnlich בְּמִלּוֹאוֹ »in ihrer Fülle«, d. h. wenn sich die ganze Sonnenkugel über dem Horizont befindet; ich glaube jedoch nicht, daß מלא von der Sonne gebraucht werden kann, das im Talmudischen[1]) nur von der Zunahme des Mondes gebraucht wird. Wenn der Text überhaupt geändert werden sollte, so läge es am nächsten מלבוא zu lesen[2]); »wenn die Sonne von ihrem Tore, in welches sie untergeht, noch entfernt ist«, gibt einen sehr befriedigenden Sinn, besonders wenn man das in der vorhergehenden Bemerkung Gesagte berücksichtigt. Die Sonne ist nämlich sowohl morgens wie abends רחוק מן השער, aber mit dem Unterschiede, daß sie morgens ר' מ' השער מלצאת und abends ר' מ' השער מלבוא ist. Freilich hat auch diese Lesung ihre Schwierigkeit, da gar nicht angegeben ist, wie hoch die Sonne noch über dem Horizont ist, wenn der Sabbat beginnt, und dies ist doch ein so wesentlicher Punkt, der hier kaum fehlen durfte. Es empfiehlt sich daher מלואו in zwei Worte zu zerlegen in: מִל »Meile« und וא״ו »sechs«; der Anfang des Sabbat wird demnach genau bestimmt, nämlich eine Stunde und 48 Minuten vor Sonnenuntergang[3]). Die Zeit wird im Talmud bekanntlich dadurch bestimmt, daß die Entfernung angegeben wird, welche man während derselben zurücklegen kann, und zwar wird immer מיל als das Längenmaß für die Entfernung gebraucht, wonach unser Verfasser der üblichen Zeitbestimmung sich bedient. Was nun die Ansetzung des Sabbatanfanges anbetrifft, so kommt unser Verfasser der Ansicht der Rabbinen sehr nahe, für die der Sabbat etwas mehr als anderthalb Stunden vor Nacht beginnt[4]), und die Differenz zwischen

[1]) Vgl. Ben Sira 50, 6, Jer. Berachot IX, 13d und das Gebet קדוש לבנה, wo gleichfalls der Ausdruck שתמלא פנימת הלבנה (Sanhedr. 41 b) vorkommt.

[2]) Vgl. 3, 18 ברוי = ברבוי, wo gleichfalls ו für ב.

[3]) Eine Meile = 18 Minuten, vgl. Pesachim 93b, wo 40 Meilen = 12 Stunden.

[4]) Für den Anfang der Nacht gibt es im Talmud drei Zeitbe-

ihnen und unserem Verfasser beträgt etwa eine Viertelstunde, wobei noch zu bemerken ist, daß auch die Rabbinen es für eine Gott gefällige Handlung, מצוה, ansehen, wenn man den Sabbat früher zu feiern beginnt als es absolut notwendig ist, d. h. noch früher als anderthalb Stunden vor Nacht[1]).

10, 16: כי הוא אשר אמר שמור את . . . לקדשו. Ein in verschiedenen tannaitischen Quellen[2]) sich findender Derasch zu Exod. XX, 8 und Deut. V, 12 lautet: זכור עד שלא יכנס להוסיף עליו מן החול בתחלתו, שמור משיכנס להוסיף עליו מן החול ביציאתו »sei eingedenk des Sabbats, d. h. beginne den Sabbat, noch bevor seine Zeit gekommen und wenn noch Werktag ist; bewahre den Sabbat d. h. fahre fort den Sabbat zu feiern auch wenn er schon zu Ende ist und der Werktag schon begonnen hat«. Wie die tannaitischen Midraschim, so findet auch unser Verfasser in שמור einen Hinweis auf תוספת שבת »die Zugabe zum Sabbat«. Während aber jene es auf die Zugabe beim Sabbatausgang beziehen, findet dieser darin die Zugabe am Sabbatanfang, worin er teilweise mit den Karäern übereinstimmt, die in den Worten der Schrift — Lev. 19, 3 — ואת שבתותי תשמרו einen Hinweis auf die Zugabe am Sabbatanfang finden, vgl. Baschjatzi אדרת אלי 44 c. Von Interesse für die Entwicklung des תוספת שבת ist die

---

stimmungen, Sonnenuntergang שקיעת החמה, Aufgang der Sterne צאת הכוכבים und Zwielicht בין השמשות; die Zeit zwischen Sonnenuntergang und Aufgang der Sterne beträgt 90 Minuten — Pes. 93b — und ist der Sabbat schon kurz vor Sonnenuntergang zu beginnen — Rosch ha-Schanah 9a —, während der Ausgang des Sabbats erst beim Aufgang der Sterne stattfindet. Die Angaben des Talmuds über diese Zeitbestimmungen bieten große Schwierigkeiten. Die plausiebelste Erklärung dieser Stellen ist die von R. Eliah Wilna in seinem Kommentar zu Orach Chajj. 261, wonach die Angaben Zuckermann's »Materialen zur Zeitrechnung« 65—68 zu berichtigen sind.

[1]) Rosch ha-Sch. a. a. O.

[2]) Mechilta Jithro 7; Mech. d. R. Simon 107 und Midrasch Tannaim — woraus das im Text gegebene Zitat — 21.

Ansicht der Falaschas[1]), für die der Sabbat schon Freitag um die neunte Stunde, d. h. um drei Uhr beginnt. Die esoterische Halachah, wie ich der Kürze halber die in den Pseudepigraphen enthaltene Halachah bezeichne, unterscheidet sich häufig von der kanonischen, wie sie in der talmudischen Literatur vorliegt, dadurch, daß diese genau die Grenze zwischen Gesetz, חוב, und frommer Handlung, מצוה, innehält, während für jene dieser Unterschied nicht besteht. Den Sabbat früh anzufangen und spät zu beendigen, betrachtet die Halachah als eine fromme Tat, ohne jedoch es als eine Pflicht anzusetzen[2]), dagegen heißt es in unserem Fragment, man dürfe keine Arbeit 108 Minuten vor Anfang des Sabbat verrichten. Die »Zugabe des Sabbat« wird dadurch zur Pflicht. Wer, heißt es ferner im Talmud[3]), Arbeit am Freitag nach drei Uhr verrichtet, der sieht keinen Segen an ihr, und diese Empfehlung einer frommen Tat avancierte bei den Falaschas zu einem förmlichen Verbot. Das hohe Alter dieses Gebrauchs ergibt sich daraus, daß schon in einem Edikt des Augustus zu Gunsten der Juden diesen gestattet wird, keiner gerichtlichen Vorladung Freitag nach drei Uhr Folge zu leisten. Vgl. Josephus Antiq. XVI, 6, 2.

10, 18: אל ידבר איש דבר נבל ורק. S. liest וְרַק, das er zum folgenden Satze zieht, was aber ganz ausgeschlossen ist. Denn nicht allein haben wir im Folgenden gegen fünfzig Sätze, die mit אל beginnen, und es wäre höchst seltsam, wenn dieser einzige Satz ורק אל lauten würde, sondern man sieht absolut keinen Zusammenhang zwischen diesen beiden Sätzen, die durch רק verbunden sind. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß ורק zum Vorhergehenden gehört,

[1]) Vgl. Halevy Těězaza Sanbat 42 b: »Der Sabbat stieg vom Himmel auf die Erde herab am Freitag die neunte Stunde und blieb bis zum Sonnenaufgang des Sonntags«; vgl. auch daselbst S. 13a, 14b.

[2]) Vgl. die Belege für diese Behauptung in R. Elia Gaons Kommentar zu Orach Chajj. 261, 11.

[3]) Pesachim 50b und die Bemerkung des Talmud שמותי לא משמתינן vgl. auch Pesachim 99b mit Bezug auf das Speisen nach drei Uhr.

und zwar ist וּרק zu lesen; נבל ורק ist »nichtssagendes Geschwätz«, das in unserem Fragmente wie im Talmud am Sabbat verboten ist. Bedenkt man ferner, daß הבל וריק ein biblischer Ausdruck ist — Jes. 30, 7 — so darf man wohl annehmen, daß נבל aus הבל verschrieben ist.

10, 18: אל ישפוט על הון ובצע. Man sieht gewöhniich in dieser Vorschrift das rabbinische Verbot, am Sabbate Gericht zu halten, aber שפט על kann unmöglich »etwas entscheiden« bedeuten, sondern wie in Jer. 2, 35 über etwas rechten oder streiten, wonach wohl יִשָּׁפֵיט gelesen werden muß; »nicht streite man sich wegen Geld und Besitz an einem Sabbat.« Eine beinahe wörtliche Parallele dazu findet sich in dem Pseudepigraph der Falascha, Těězâza Sanbat S. 19a: »Derjenige, welcher in einem Streit an einem Sabbat sich beteiligt, und besonders derjenige, welcher kauft oder verkauft, soll sterben.« Der Streit, von dem hier die Rede ist, involviert Geldangelegenheiten, wie aus der Zusammenstellung dieses Verbotes mit dem über Handel deutlich hervorgeht.

10, 19: אל ידבר . . . למשכים. Genau dasselbe Verbot in einer Baraita[1]), Sabbat 150b: לא יאמר לו . . . כך וכך אני עתיד להוציא »nicht sage man zu seinem Nächsten an einem Sabbat: so viel und so viel gedenke ich auszugeben.« Zu למשכים ist למחשיך Mischnah Sabbat XXIII, 3 zu vergleichen. Sachlich jedenfalls deckt sich der Inhalt dieses Verbotes mit dem der Mischnah, nur daß die Mischnah von einer noch am Abend vorzunehmenden Arbeit spricht und unser Autor von der am folgenden Morgen. Darf man etwa daraus folgern, daß für unsern Verfasser die Nacht von Samstag auf Sonntag wie bei den Falascha — vgl. Têêzaza Sanbat 42b — als Sabbatzugabe zu behandeln ist?

10, 20: לעשות את עבודת חפצי השבת. Die Emendation חפצו ביום השבת, obwohl sie eine Stütze in 11, 2 hat, ist ganz unhaltbar. Denn daß man am Sabbat das Feld

[1]) Vgl. auch die andere dort zitierte Baraita und Tosefta Sabbat (XVIII) XVII, 9,

nicht bestellen darf, ist so selbstverständlich, daß es keines besonderen Hinweises auf dieses Verbot bedarf. Und ferner: wozu der langatmige Satz אל יתהלך איש בשדה לעשות »nicht begebe man sich aufs Feld, um die nötige Arbeit zu verrichten«; wäre es denn nicht genügend zu sagen: אל יעש איש עבודת הפציו בשבת »nicht verrichte ein Mann am Sabbat Arbeit«? Eine in Erubin 38b zitierte Baraita[1]) gibt eine beinahe wörtliche Parallele zu unserer Stelle und ermöglicht uns, deren wahren Sinn zu begreifen. Die Baraita lautet: לא יהלך אדם בתוך[2]) שדהו לידע מה היא צריכה »nicht begebe man sich — am Sabbat — aufs Feld, um auszufinden, welche Arbeit darauf — nach den Sabbat — zu besorgen ist«. Genau dasselbe wird in unserem Fragmente verboten[3]); man lese daher entweder לרעת für לעשות oder man füge אחר vor שבת hinzu. Möglich wäre freilich auch, daß an dieser Stelle השבת »Woche« bedeutet, wonach הפצי השבת die Arbeit für die Woche bezeichnet. Es sei noch bemerkt, daß der Ausdruck עבודת הפצו dem biblischen מצוא חפצך — Jes. 58, 13 — entnommen ist und auch im Talmud gebraucht wird, vgl. z. B. Sabbat 150a הפציך אסורים וכו' »deine Angelegenheiten darfst du nicht am Sabbat erledigen, wohl aber Angelegenheiten des Himmels«, d. h. man darf am Sabbat nicht von Geschäftsangelegenheiten sprechen, wohl aber von Armenversorgung u. dgl. m.

10, 21: אד על אלף באמה. Das erste schwerlesbare Wort ist wohl עדף zu lesen, »mehr als« die vorgeschriebene Sabbatgrenze. Bei der eigentümlichen Orthographie dieses Fragments, das häufig die Pluralendung ausläßt ist die Schreibart אלף für אלפים nicht auffällig, und zeigt 11, 6

---

[1]) Die zweite Hälfte dieser Baraita findet sich in Tosefta Sabbat XVII (XVIII), 10, wo wahrscheinlich ursprünglich auch die erste Hälfte zu lesen war.

[2]) Die Ausgaben lesen לסוף, vgl. jedoch Rabbinowitz z. St.

[3]) Wie streng dieses Gesetz beobachtet wurde, lehrt die Anekdote Jer. Schab. XV, 15a; Babli 150b ist nach Jer. zu berichtigen.

אלפים ganz deutlich, daß unser Verfasser dieselbe Sabbatgrenze kannte wie die rabbinische Tradition.

10, 22: כי אם המוכן. Mit Recht bemerkt S., daß מוכן hier im Sinne von »bestimmt« zu nehmen ist, wie auch die Halachah darauf besteht, daß nur das, was schon vor Sabbat zum Gebrauch für diesen Tag bestimmt ist, genossen werden darf. Die alten Karäer[1]) waren über diese Frage geteilter Meinung, die einen folgten der rabbinischen Tradition mit Bezug auf הכנה, während die anderen den Gebrauch von Früchten, die am Sabbat abfielen, gestatteten, obwohl sie, wie es in der Natur der Sache liegt, nicht vor dem Sabbat für den Gebrauch an diesem Tage bestimmt waren. Aus einer Bemerkung der Mischnah, Pesachim IV Ende erfahren wir, daß die Bewohner von Jericho es mit dieser rabbinischen Vorschrift nicht genau nahmen, und, wenn die Behauptung[2]) wahr ist, daß dieser Gebrauch der Jerichenser auf sadduzäischen Einfluß zurückgeht, so hätten wir hier einen Fall, bei welchem unser Verfasser mit den Pharisäern gegenüber den Sadduzäern übereinstimmt.

10, 22—23: ומן האובד בשדה. S. übersetzt: of that whith is perishing in the field. Ich halte es jedoch für ganz ausgeschlossen, daß unser Verfasser bei seiner außerordentlichen Rigorosität gestatten würde, Früchte zu pflücken oder Getreide abzunehmen, weil es sonst vom Regen oder von

[1]) Anans Ansicht darüber ist schwer anzugeben. In seinem Gesetzbuch spricht er sich zweimal darüber aus — S. 70, 73 —. Jedoch können beide Stellen so aufgefaßt werden, daß die wirkliche Arbeit vor Sabbat getan werden muß und ist S. 73 für ואצנעי vielleicht ומטוי »gebratenes« zu lesen. Allerdings berufen sich die Karäer auf Anan als denjenigen, der הכנה erfordert, während Benjamin Nahawendi es nicht für nötig hält. Vgl. Harkavy, Anans Gesetzbuch 136, 152 — der aber gar nicht bemerkt, daß Anans Worte in dessen Gesetzbuch sich anders auffassen lassen — und Nicodemia גן עדן XIX, 35 a. Was den Unterschied anbetrifft, den Anan zwischen Sabbat und Feiertag macht — 70 —, so hat Harkavy übersehen, daß Anan selbst — 74 — ihn näher begründet.

[2]) Vgl. Büchler, Priester und Kultus.

irgend etwas anderem Schaden erleiden würde. Überhaupt zeigt der Zusammenhang ganz deutlich, daß in אוכר ein Synonym von מוכן stecken müße; man lese האגור »das in Vorrat Gelegte«, und das am Anfang der Zeile unlesbare Wort ist nicht בשדה, sondern (באצרה[1] »in der Vorratskammer«. In der Mischnah Sabbat XVIII, wird gleichfalls der Fall besprochen, unter welchen Umständen die Speisen aus der Vorratskammer geholt werden können[2]). Möglich ist auch die Lesung האוּבָּר, Denominativ von אִבָּר Landmann, und der Sinn wäre, daß man am Sabbat nur das gebrauchen darf, das der Landmann schon zum Gebrauch vorbereitet hat, in welchem Falle die Früchte oder das Getreide genossen werden dürfen, wenn sie auch noch auf dem Felde, בשדה, sind und nicht im Hause als מוכן sich befinden. Freilich heißt es im folgenden Satze ואל יאכל ואל ישתה כי אם במחנה »nicht esse oder trinke man, was nicht im Lager, מחנה, schon am Anfang des Sabbat war«[3]), das schließt jedoch nicht aus das, was auf dem Felde ist; denn damit soll nur gesagt sein, daß, wenn ein Nichtjude während des Sabbats etwas von außerhalb des Lagers, d. h. der Sabbatgrenze, gebracht hat, dieses nicht gebraucht werden darf, was in Übereinstimmung mit der Halachah ist, die es gleichfalls verbietet[4]).

11, 1: בדרך וירד לרחוץ. S. liest היה בדרך, und das Ausfallen von והיה ließe sich dadurch erklären, daß die Abschreiber im Satze היה במחנה היה בדרך irrtümlich das zweite Mal היה ausließen. Jedoch begreift man nicht, warum gerade der, der »unterwegs« war, baden sollte, und es liegt dabei viel näher הבא מן הדרך zu lesen, wie auch im Talmud häufig vom Baden bei der Rückkehr von einer Reise die Rede ist, vgl. z. B. jer. Joma VIII, 44d: הבא מן הדרך והיו רגליו קיהות עליו

[1]) Die Schreibart באצרה für באצרו ist nicht auffällig. Vgl. Zeile 12 בָּמה = בָּמוֹ.

[2]) Vgl. die Erklärung dieser Mischnah im Talmud z. St.

[3]) In diesem Sinne ist אם היה »das war« zu erklären.

[4]) Vgl. Bezah III, 2 und die Erklärung dieser Mischnah in Babli 24b und Jeruschalmi 62a.

שמותר להרחיצם בימים. »R. Acha gestattet — am Versöhnungstage — einem Manne, der von einem Wege — einer Reise — zurückkam, und dessen Füße wehe waren, diese im Wasser zu waschen«. Diese Lesart beseitigt auch die Schwierigkeit: wie ist es möglich, daß jemand am Sabbat »unterwegs« ist, da doch ausdrücklich verboten wird, zweitausend Ellen von der Stadt sich zu entfernen — 10, 21 — ? Nach der vorgeschlagenen Lesart aber ist hier die Rede von einem, der am Freitag spät von einer Reise zurückkehrte und am Sabbat badete, um den Reisestaub abzuwaschen. Daß aber überhaupt unser Verfasser von der Veranlassung zum Baden spricht, hat seinen Grund darin, daß nach seiner Ansicht nicht jedes Baden am Sabbat gestattet ist, und durch die Worte בא מן הדרך soll darauf hingewiesen werden, daß es verboten sei, ein rituelles Reinigungsbad zu nehmen, entsprechend der von den Schammaiten vertretenen Ansicht — Jom Tob II, 2 — während die Hilleliten es erlaubten. Im Têêzaza Sanbat wird das Baden am Sabbat als eine schwere Sünde bezeichnet — 21 V. —, was wohl auch die Ansicht des Buches der Jubiläen ist, wie aus der folgenden Bemerkung dargetan werden wird[1]).

11, 1—2: ישתה על עומדו ואל ישאב אל כל כלי. S. verweist auf das Buch der Jubiläen 50, 8, — vgl. auch II, 29 — wo es heißt: »und auch wer an ihm Wasser schöpft, das er nicht vorbereitet hat am Freitag . . . soll sterben«. Sieht man jedoch unsern Text näher an, so ergibt sich, daß dessen Verfasser nicht mit dem Buche der Jubiläen, sondern mit der rabbinischen Halachah übereinstimmt. Das Verbot wird im Buche der Jubiläen mit den Worten begründet »das er nicht vorbereitet hat« oder, wenn wir die Terminologie der Halachah[2]) gebrauchen, weil das Wasser מוקצה דהכנה ist und ein solches am Sabbat unter keinen Umständen gebraucht

[1]) Wenigstens mit bezug auf das Baden in Flüssen u. dgl. m.

[2]) Nach der rabbinischen Definition des Begriffes הכ ה ist Wasser freilich immer als מוכן zu betrachten.

werden darf, ob mit einem Gefäße geschöpft oder mit den Händen. Die Karäer, die in dieser Frage mit dem Buche der Jubiläen übereinstimmen, geben gleichfalls הכנה als den Grund an, wie die Worte Hadassis, Eschkol 56a, deutlich aussagen: פלגי מים . . . אסור לנו לשלוח יד בהם לשתות או להתרחץ מהם נופנו מצואה . . . ין כי אינם מוכנים לנו ברשותינו. »Es ist uns verboten, uns der Bäche zu bedienen, sei es um aus ihnen zu trinken oder in ihnen zu baden, da das Wasser sich nicht schon vor Sabbat in unseren Häusern befand«. Freilich fügt Hadassi hinzu: מים שהם בבתים אסור לנו לשאוב (אף מעיני[1] מהם מים ויעלו כי היא מלאכה »auch aus Behältern, die in unseren Häusern sind, dürfen wir kein Wasser schöpfen, denn es ist eine — am Sabbat verbotene — Arbeit«. Wir dürfen jedoch diese karäische Ansicht nicht dem Buche der Jubiläen zuschreiben, wo das Wasserschöpfen verboten wird, weil das Wasser nicht »vorbereitet«[2]) war, woraus hervorgeht, daß das Schöpfen selbst keine Arbeit ist. Die Ansicht unseres Verfassers ließe sich zwar teilweise mit der karäischen in Übereinstimmung bringen, daß das Schöpfen verboten sei, aber nicht der Gebrauch des Wassers; bei näherer Betrachtung erweist sich jedoch diese Auffassung als unhaltbar, da danach die Worte על עומדו »wo er steht« einfach sinnlos wären. Für das richtige Verständnis unserer Stelle ist zunächst notwendig zu wissen, daß וירד לרחוץ »und er begab sich ins Bad« bedeutet. Der Fall aber, der hier besprochen wird, handelt davon, ob der Person, die am Ufer des Flusses steht, um sich ins Wasser zu begeben, gestattet sei, erst ein wenig Wasser aus dem Flusse zu trinken. Die in unserem Fragmente gegebene Regel lautet: »er darf trinken an der Stelle, wo er sich befindet, aber nicht schöpfe er Wasser in ein Gefäß«. Diese Ansicht entspricht nun in

[1]) In diesem Satze bedeutet מעין nicht Quelle, sondern Wasserbehälter; möglich auch, daß בית so viel wie Privatbesitz רשות היחיד ist.

[2]) Ebenso in Têêzaza Saubat 19 V., wo nur das Schöpfen »fließenden Wassers« verboten ist.

jeder Einzelheit der Halachah; vorausgesetzt wird zunächst, daß ein Ort wo gebadet wird, ein Raum, רשות, ist, aus dem man nichts hinaustragen darf, wie auch die Halachah lehrt[1]) — Erubin VIII, 7 —. Ferner wird in unserem Fragmente in weiterer Übereinstimmung mit der Halachah[2]) gelehrt, daß der am Ufer des Flusses Stehende seinen Oberkörper ausstrecken und ohne seinen Platz zu verlassen על עומדו seinen Mund an den Fluß legen und trinken darf; jedoch ist es ihm nicht gestattet, von seinem Platze am Ufer seinen Arm auszustrecken und in ein Gefäß Wasser zu schöpfen, weil dann zu befürchten ist, daß er seinen Arm mit dem gefüllten Gefäße zurückziehen werde, wobei er dann das Wasser aus dem Flusse nach dem Ufer brächte, was verboten ist.

11, 3: מובאים בגו. S. übersetzt »die von einem Nichtjuden gebracht sind« und verweist — Einleitung XXV — auf die Sitte der Falaschas, die das von einem Nichtjuden Berührte als unrein erklären. Nun kann zwar darüber kein Zweifel herrschen, daß zur Zeit, als das rabbinische Judentum auf der Beobachtung der Reinheitsgesetze bestand, dieses jetzt nur von den Falaschas beobachtete Gesetz allgemein als undisputierte Halachah[3]) galt, jedoch ist diese

[1]) Die Mischnah spricht von einer Wassermasse, die in einem Privatbesitz sich befindet, die nicht destoweniger als כרמלית gilt; mit Bezug auf Flüsse, Seen u. dgl. m. vgl. Tosefta Schab. I, 4 und die Parallelstellen, wonach unter allen Umständen eine Wassermasse ein כרמלית ist.

[2]) Vgl. Erubin X, 6 und die Erklärung des Talmud 99a dazu בחפצין הצריכין לו, das man am besten mit Raschi z. St. — gegen Maimonides Hilch. Schabb. XIV, 2 — so auffaßt, daß ein Unterschied besteht zwischen Trinken, ohne sich dabei eines Gefäßes zu bedienen, und das gestattet ist, und Trinken aus einem Gefäße, das verboten ist. Übrigens gibt es Tannaim — vgl. das. —, die sogar das Trinken ohne Gefäß verbieten. Jeruschalmi X, 26b scheint die Mischnah verschieden vom Babli aufzufassen, der Sinn desselben ist jedoch sehr schwierig; Dünners Erklärung z. St. ist unhaltbar, da למעלה מי kein רה"ר ist, sondern מקום פטור.

[3]) Sifra zu 15, 2; Tosefta Sabim II, 1; Niddah 34a; vgl. auch Joh. 18, 28 und Act. 10, 28.

von S. vertretene Auffassung von מובאים בגו aus sprachlichen wie sachlichen Gründen ganz unmöglich. Zunächst ist מובאים בגו »gebracht von einem Nichtjuden« nicht Hebräisch[1]), da es entweder מ' מן גוי oder dem mischnischen Sprachgebrauch gemäß ג' ידי על heißen müßte. Auffällig ist auch das Fehlen des י in גוי, wenn man berücksichtigt, daß dieser Buchstabe zur Wurzel gehört und demnach kaum ausgelassen werden könnte. Wichtiger noch als diese sprachlichen Einwände sind die sachlichen. In dem Abschnitte 10, 14 bis 11, 18 haben wir ein kurzes Kompendium der Sabbatgesetze[2]), und man ist erstaunt, unter diesen diese Vorschrift der Reinheitsgesetze zu finden. Allerdings scheint aus II Macc. XII, 38 hervorzugehen[3]), daß es Sitte war, für den Sabbat sich zu reinigen, während in den Werktagen nur diejenigen, welche den Tempel besuchen oder an heiligen Handlungen teilnehmen wollten, sich rein hielten[4]). Demnach wäre bei den Sabbatgesetzen diese Vorschrift sehr wohl am Platze. Aber wollte man auch diese Ansicht unserem Verfasser

[1]) Eine solche Konstruktion erinnert an das arabische جا ب »jemanden etwas bringen, mit jemandem kommen«.

[2]) Wie weiter unten gezeigt werden wird, hat der Satz — 11, 21 — וכל הבא nichts mit dem Sabbat zu tun, und eben so wenig das diesem vorhergehende אל ישלח, wonach also die Sabbatgesetze nur bis מלבד שבי gehen.

[3]) »Und da gerade der siebente Tag herankam, reinigten sie sich der Sitte gemäß und brachten daselbst den Sabbat zu.« Nach Sifre zu Lev. 11, 8 = Rosch ha-Sch. 16b gilt für Nichtpriester die Pflicht zur Reinigung nur für die drei Wallfahrtfeste, vgl. jedoch Hadassi, Eschkol 56a, der aber von der Pflicht spricht, am Freitag für den Sabbat sich zu reinigen.

[4]) Natürlich ist dies nur das Minimum, während »die Auserwählten« ihr ganzes Leben in Reinheit zubrachten; sogar bezüglich der Priester behauptet Maimonides (Ochlin 16, 10), daß sie nur von Leichnamen sich fern halten müssen, aber nicht von anderen Unreinheiten. Seine Quelle ist wahrscheinlich Pesachim 113a כהנא . . . משוט נבילה; vgl. jedoch Sifra zu V, 3, wo ausdrücklich behauptet wird, daß Priester von allen Unreinheiten sich »fern halten müssen«. Pes. a. a. O. bedeutet כהנא nicht Priester, sondern ist Eigennamen.

zuschreiben, so verschwänden noch nicht alle Schwierigkeiten. Denn noch immer bliebe die Frage unbeantwortet: wie kann eine rituelle Unreinheit wie die, welche durch die Berührung eines Nichtjuden verursacht ist, durch Abreiben mit Weihrauch (שופם בלבונה[1] entfernt werden, da die Bibel, wie die ganze nachbiblische Literatur, nur Wasser[2]) als ein Reinigungsmittel kennt, aber nicht Abreibungen mit Weihrauch[3]). Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn wir בגל (סאובים[4] für מובאים בגו lesen. »Beschmutzt mit Kot« ist es gerade, was wir nach בגדים צואים »unreine Kleider« erwarten. In beiden Fällen handelt es sich nicht um rituelle Unreinheiten, sondern um tatsächlich beschmutzte Kleider, die man am Sabbat nicht anziehen soll, wenn man sie — natürlich vor Sabbat — nicht mit Wasser oder Weihrauch gereinigt hat und der Schmutz wie der schlechte Geruch entfernt ist. Graphisch stehen sich מ und ם sowie ו und ל so nahe, daß die Verschreibung von סאובים בגל in מובאים בגו sich leicht erklären läßt; die Vorschrift am Sabbat nur saubere Kleider zu tragen findet sich auch in der tannaitischen Literatur[5]).

11, 4: אל יתערב . . . מרצונו. Am nächsten liegt wohl יתרעב für יתערב zu lesen, entsprechend dem mischnischen (הרעיב עצמו[6] »sich selbst hungern lassen«, während רעב hungrig sein be-

[1]) So ist für שופים zu lesen; er reibt sie, nämlich die Kleider ab.

[2]) Höchstens käme noch Feuer in Betracht — Num. 31, 23 — jedoch handelt es sich dort hauptsächlich darum, den Inhalt der Gefäße zu entleeren, wenigstens faßt die Halachah es so auf. Vgl. Aboda sara 76 a und Jerusch. Ende dieses Traktates.

[3]) Als Parallele zu dieser Art Reinigung könnte man höchstens auf Herodot I, 198, sich berufen, wo von den Babyloniern berichtet wird, daß sie nach geschlechtlichem Umgang durch Räucherwerk sich reinigen.

[4]) In der Mischnah מסואבים, in den Targumim aber ist der Kal gebraucht; vielleicht aber ist מסואבים zu lesen.

[5]) Vgl. z. B. Mechilta de R. Simon 107; Sifra zu 23, 35, ed. Weiß, 102 b u. a. m. O.

[6]) In einem Ausspruche R. Akibas, Sanhedrin 65 b.

deutet. Josephus Vita, 54, berichtet, wie die an einem Sabbat in der Proseuche versammelte Menschenmasse, die in solcher Aufregung war, daß sie nahe daran war, die Fahne der Revolution zu ergreifen, sich zerstreute, als die sechste Stunde — elf Uhr — kam, denn bemerkt Josephus: »unser Gesetz verlangt, daß am Sabbat um diese Stunde gespeist werden muß«. Josephus stimmt hierin mit der Behauptung des Talmud, Jer. Taanit III, 67a überein, wonach es verboten ist, am Sabbat länger als bis zur sechsten Stunde zu fasten« אסור להתענות עד שש שעות בשבת. Das Buch der Jubiläen 50, 12 wie Têêzaza Sanbat 21a setzen auf Fasten am Sabbat die Todesstrafe, während die Halachah dies Vergehen nicht allein für straflos hält[1]), sondern sogar unter Umständen das Fasten gestattet[2]). Lehrreich ist der noch heute unter den Falaschas[3]) herrschende Brauch, am Versöhnungstag, der am Sabbat fällt, eine kleine Mahlzeit einzunehmen, weil nach ihrer Ansicht die vollständige Enthaltung von Speisen und Getränken am Sabbat eine schwerere Sünde wäre als das Essen am Versöhnungstage.

11, 5—6: אל ילך כי אם אלפים באמה. Diese Vorschrift fügt etwas hinzu, was in 10, 11 nicht enthalten ist, und zwar, daß es nicht gestattet sei, das Vieh außerhalb der Sabbatgrenze weiden zu lassen, auch wenn der Hirt innerhalb der zweitausend Ellen sich aufhält[4]), und dies ist auch die Ansicht der Halachah, wie sie in der Mischnah Beza II,

---

[1]) Fasten am Sabbat ist zwar nach der Ansicht der beiden Talmude biblisch verboten — Rosch ha-Sch. 19a; Jer. Ned. VIII, 40a לוקה ואי"צ התרה —, aber nur deswegen, weil dadurch das Gebot des קדוש nicht erfüllt wird; und da dies nur ein מצות ע' ist, so ist keine Strafe möglich.

[2]) Vgl. Pesachim 68b und Schulchan Aruch Orach Chajjim 288, 2.

[3]) Vgl. Faitlovitcz, Quer durch Abessinien . . .; daß diese Sekte gegen die Lehre des Talmud verstößt, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, vgl. Menachot XI, 7.

[4]) Auch auf das Übertreten dieses Verbotes ist in Têêzâza Sanbat 19a, Todesstrafe gesetzt.

3 niedergelegt ist; הבהמה כרגלי הבעלים »das Vieh einer Person darf nur so weit gehen als der Besitzer«.

11, 6: אל ירם את ידו להכותו באגרוף. Diese Worte können verschieden aufgefaßt werden; sie mögen ein Verbot enthalten, den Tieren am Sabbat Schmerz zuzufügen, weil dieser Tag nach der Schrift — Exod. 20, 9 — den Tieren zur Erholung gegeben ist. Oder sie wollen sagen, daß man am Sabbat die Tiere nicht durch Schläge zum Gehen zwingen dürfe, weil es ein Ruhetag für sie ist und sie in ihrer Ruhe nicht gestört werden dürfen. Der Nachsatz, »wenn es störrig ist, soll er es nicht aus dem Hause herausnehmen«, spricht für die zweite Auffassung; ein störriges Tier muß eben zum Gehen gezwungen werden, und dies ist verboten. Die Halachah[1]) kennt ein solches Verbot nicht und gestattet ausdrücklich, ein störriges Tier vermittelst eines Zaumes oder Seiles zu schleppen. Die in der Schrift für die Tiere gebotene Ruhe bezieht sich nach der Halachah[2]) nur darauf, daß man ihn mit keiner Last belasten darf. Mit unserem Fragmente dagegen stimmt der bei den Falascha im hohen Ansehen stehende Pseudepigraph Baruch[3]), wo eine Abteilung in der Hölle für die Priester und Lehrer bestimmt ist, die dem Volke nicht sagten: »treibet an diesen Tagen — Sabbaten — weder Esel, Maulesel, Ochen, Schaafe, Ziegen, ja nicht einmal Hühner in den Stall hinein«. Es sei auch darauf hingewiesen, daß nach dem Buche der Jubiläen 50, 12 das Schlagen eines Tieres[4]) mit dem Tode zu bestrafen ist, entsprechend dem in unserem Fragmente gegebenen Verbote, ein Tier mit der

[1]) Vgl. Sabbat 52a über חמור שעסקיו רעים »ein Esel, der schlechte Gewohnheiten hat«.

[2]) Mischnah Sabbat V passim. Vgl. auch Talmud das. 154a.

[3]) Abgedruckt in Halevy, Těězâza Sanbat, 100; der Text ist freilich mir nicht ganz verständlich.

[4]) So ist wohl diese Stelle aufzufassen, und nicht wer »jemanden schlägt oder tötet,« denn Mord ist ja auch an Werktagen ein Kapitalverbrechen. Übrigens ist vielleicht der äthiopische Text zu übersetzen: wer schlägt und tötet = totschlägt.

Faust zu schlagen. Ich habe freilich das Bedenken, ob nicht im hebräischen Original des Buches der Jubiläen der Ausdruck והכה ומת »totschlug« stand, der dann in der Übersetzung zu »schlagen und töten« geworden ist. Für diese Annahme spricht die Vorschrift im Tĕĕzâza Sanbat 21 a: »Wer schlägt und tötet . . . soll sterben«, und dies ist auch die Ansicht der Halachah, Mischnah Sabbat VII, 2.

11, 7: אל יוציא איש . . . ומן החוץ אל הבית. Nach einer Behauptung des Talmud Horajjot 4 a hielten die Sadduzäer nur das Hinaustragen aus dem Hause, aber nicht das Hineintragen in das Haus für verboten. Demnach wäre unser Autor, der Beides verbietet, in Übereinstimmung mit den Pharisäern gegen die Sadduzäer. Jedoch ergibt sich aus dem Talmud selbst, daß diese Behauptung nicht auf Tatsachen beruht, sondern reine Schulspekulation ist und vom Talmud selbst nur als Hypothese aufgestellt wird. Lehrreich ist, daß unser Autor יוציא für Beides — Hinein- und Hinaustragen — gebraucht, was auch die sehr alte Mischnah Sabbat I, 1 tut[1]), während die spätere Terminologie das erste mit הכנסה, das zweite mit הוצאה bezeichnet, im folgenden Satz hat unser Fragment אל יוצא . . . ואל יבא.

11, 9: אל פתח כלי מוח בשבת. S. bemerkt, daß die rabbinische Halachah nicht so streng in diesem Falle sei, während die Karäer mit der strengen Ansicht unseres Verfassers übereinstimmen. Es sei jedoch bemerkt, daß die Karäer — Hadassi, Eschkol 56 a — sogar eine Tür auf- und zuzuschließen verbieten, was sicher nicht die Ansicht unseres Verfassers ist, der nur eine mit Tusche verklebtes Gefäß aufzubrechen verbietet, und dies ist auch die Ansicht der Halachah, die nur in einem Ausnahmefalle das Aufbrechen

[1]) Der Ausdruck יציאות in dieser Mischnah, wie die Formulierung der Halachot in derselben, weisen auf die Anfänge der fixierten Halachot hin, vgl. Frankel, Darke ha-M. 13. Der erklärende Teil dieser Mischnah beginnend mit כיצד, der nicht zum Bestandteil der alten Halachah gehört, bedient sich schon des Ausdruckes הכנים.

gestattet[1]). Übrigens handelt es sich in unserer Stelle wahrscheinlich nicht darum, das Gefäß zu zerbrechen, sondern darum, eine Öffnung in demselben zu machen, und dies wird in der Mischnah Schab. XXII, 3 ohne weiteres verboten.

11, 10: אל יטול בבית מושבת סלע ועפר. S. möchte (יום[2]) für מושבת השבת lesen, was aber meines Erachtens ganz unmöglich ist, da es dann entweder vor בבית oder nach ועפר stehen müßte. Im Nachtrag scheint S. selbst diese Emendation aufgegeben zu haben, indem er auf, die bei den Karäern[3]) gebrauchten Ausdrücke מקום מושבת »der Ort, bewohnt von Juden, die den Sabbat gesetzmäßig feiern« und מקום מחולל »der Ort, bewohnt von Nichtjuden[4]), die den Sabbat entweihen« hinweist. Man könnte als Stütze für diese Erklärung auf 11, 14 verweisen, wo die Vorschrift gegeben wird, den Sabbat nicht an einem Orte zuzubringen, in dessen Nähe sich Nichtjuden aufhalten, d. h. an einem מקום מחולל. Aber nichts destoweniger ist diese Erklärung kaum haltbar, denn erstens müßte es מקום und nicht בית heißen, wie unser Verfasser selbst an der zitierten Stelle von מקום spricht, der in der Nähe der Nichtjuden ist, und zweitens würde man יטלטל und nicht יטול erwarten, das nicht »bewegen«, sondern »aufheben, wegtun« bedeutet. Auch sachliche Schwierigkeiten hat diese Erklärung, denn der Ausdruck בית מושבת setzt voraus, daß man nur an einem solchen Orte den Sabbat zubringen darf, so daß es dann ganz überflüssig wäre, bei einem speziellen Sabbatgesetze hervorzuheben, es sei verboten in einem בית מושבת, da doch anzunehmen ist, daß

[1]) Vgl. Bezah 33b, wo ausdrücklich gesagt wird, daß die Mischnah nur von dem Falle spricht, wenn das Gefäß schon vor Sabbat zerbrochen, und provisorisch zusammengeklebt war, vgl. ferner Tur Orach Chajj. 314.

[2]) Dies ist wohl Druckfehler für ביום.

[3]) Da Schechter keine Belege hiefür gibt, so sei hier auf Hadassi, Eschkol 54c und Nicomedi, Gan Eden 30d hingewiesen.

[4]) Die Karäer sind unter sich uneinig, ob man unter Juden, die den Sabbat nicht gesetzmäßig feiern, verweilen darf, vgl. Gan Eden 30 a.

nur an solchen Orten Juden sich befänden. Auffallend ist ferner, daß von den vielen Fällen von (מוכצה[1] nur Felsen und Erde erwähnt sind, gerade Gegenstände, die jemand am allerwenigsten an einem Ruhetag hinaustragen würde[2]). Liest man nun מַנְבֶּשֶׁת für מושבת, was sicher keine gewaltsame Emendation ist, wenn man berücksichtigt, daß ו und נ leicht zu verwechseln sind, und daß ferner Beispiele von Versetzungen die Buchstaben sehr zahlreich in unserem Fragmente sind, so finden wir in dieser Vorschrift eine sachliche wie sprachliche Parallele zu Schab. 73a: היתה לו נבשושית ונטלה בבית חייב משום בונה. »Wenn jemand eine Erderhöhung in seinem Hause hat und sie wegschafft, so begeht er eine Sünde, auf die die Todesstrafe gesetzt ist, weil er — am Sabbat — gebaut hat«. Demnach muß unsere Stelle übersetzt werden :»Nicht entferne jemand aus seinem Hause eine Erhöhung[3]) von Fels und Erde«. Allerdings wird daselbst im Talmud behauptet, daß die Entfernung einer solchen Erhöhung auch im Felde verboten sei, jedoch ist zu bemerken, daß es nur von einem Neubaue, ניר, gilt, sonst aber nicht — das. 81b בשדה ניר —, während im Hause es unter allen Umständen verboten ist und daher בבית in unserem Fragmente steht.

11, 12: אל ימרא איש. S. übersetzt »no man shal provoke«, womit er wohl das Richtige getroffen hat, obwohl מרא für מרה nur einmal — Zeph. 3, 1 — vorkommt, denn auch 12, 5 findet sich ירפא für ירפה. Möglich auch, daß המרא ein Denominativ vom aramäischdn מרא »Herr« ist, wonach zu übersetzen wäre »niemand soll seinem Sklaven . . . Befehle erteilen am Sabbat. Für die erste Auffassung spricht das

---

[1]) Wie streng man in früheren Zeiten in dieser Hinsicht war, zeigt Schabb. 123b und Josephus Bell. II, 8, 19.

[2]) Man merke wohl, daß von Felsen, und nicht von Steinen die Rede ist.

[3]) Für נבשושית des Talmud findet sich Tosefta Oholot 17, 9 נבוש, so daß daneben eine Form מנבשת nichts Befremdendes hat.

Verbot in Těězâza Sanbat 21 a, am Sabbat zu fluchen und zu schwören. Die andere Auffassung hatte eine Stelle in Philo, der — Einzelgesetze II, 7; ed. Mag. 283 — beweist, daß am Sabbat die Herren auf die Dienstleistungen der Sklaven verzichten müssen, und selbst die notwendigen Arbeiten zu verrichten haben. Dies entspricht zwar nicht der Ansicht der talmudischen Halachah, aber Philo hat wohl nicht die Sache erfunden.

11, 14: (אל ישבות[1]) איש במקום קרוב לגוים[2]). S verweist auf die Ansicht der Karäer und Samaritaner, wonach es verboten sei den Sabbat anders zuzubringen als unter Juden. Wäre aber die Ansicht unseres Verfassers dieselbe, dann hätte er gesagt: במקום גוים und nicht במ' קרוב לגוים, da nicht abzusehen ist, wie der (מקום מושבת[3] durch die Nähe der Nichtjuden entweiht wird. Wahrscheinlicher ist es, daß nach unserem Verfasser der Sabbat im Zustande der Reinheit מהרה verbracht werden muß. Deswegen warnte er davor, in der Nähe von Nichtjuden sich aufzuhalten, da man dadurch Gefahr läuft, verunreinigt zu werden, In der Mischnah Sabb.[4]) I, 7 scheint vorausgesetzt zu werden, daß Nichtjuden am Sabbat unter den Juden nicht geduldet wurden. Anan in seinem Gesetzbuch S. 6, verbietet überhaupt, mit Nichtjuden zusammen zu wohnen, während im Talmud von hervorragenden Gelehrten berichtet wird, daß sie den Sabbat bei Nichjuden zubrachten, was allerdings wohl nur in Ausnahmsfällen geschah[5]).

---

[1]) So sehen wir, emendiert S. für ישבית des Textes.

[2]) בשבת nach ישבות kaum zulässig und ist wohl auf Rechnung der Abschreiber zu setzen, veranlaßt durch die vorhergehenden und nachfolgenden Sätze, die mit בשבת endigen.

[3]) Vgl. oben zu 11, 10.

[4]) עד שיגיע למקום קרוב »bis er — der Nichtjude — den nächsten Aufenthaltsort des Nichtjuden erreicht«; Raschi und Maimonides erklären מ' קרוב in sehr gezwungener Weise, wie schon R. Samuel Strachun z. St. bemerkt hat.

[5]) Erubin 65b; vgl. die richtige Bemerkung der Decisoren —

11, 15: אל יחל . . . על הון ובצע בשבת. Die Formulierung dieser Vorschrift stimmt sachlich wie sprachlich mit Tosefta Erub. IV, 5: נוים שבאו על עיירות ישר' . . . לא באו על עיסקי נפשות . . . אין מחללין עליהן את השבת »Wenn Nichtjuden, die gegen jüdische Städte heranrücken, keine Absicht auf das Leben der Bewohner haben — d. h. wenn sie nur auf Rauben und Plündern ausgehen —, so darf man den Sabbat nicht entweihen, um ihren Angriff zurückzuschlagen«. Die besondere Hervorhebung in unserem Fragmente על הון ובצע zeigt, daß unser Verfasser die Halachah, daß, wo Lebensgefahr involviert ist, der Sabbat entweiht werden muß, פקוח נפש דוחה שבת, wohl kannte und daher nach der makkabäischen Erhebung gelebt haben muß, da diese Halachah erst von Matthatias gelehrt wurde[1]).

11, 17: אל יעלה איש וכו'. Daß unser Verfasser die Rettung eines Menschen vom Tode des Ertrinkens verbieten wollte, ist nach dem in der vorhergehenden Bemerkung Gesagten ganz ausgeschlossen und widerspricht auch der Angabe in Zeile 13, daß man ein Tier nicht aus einer Grube herausheben dürfe, womit doch sicher gesagt sein soll, daß man einem Menschen in einer ähnlichen Lage wohl beistehen müsse[2]). Dieser Satz beginnt daher auch mit נפש אדם als Gegensatz zu dem in Zeile 15 besprochenen Falle; demnach muß hier etwas erlaubt und nicht verboten werden. Man lese daher ואל מקום אל יַעל יַעלה und übersetze: »Wenn eine Person in eine Wassermasse[3]) oder in irgend eine Stelle, aus der sie nicht heraus kann, hineingefallen ist, so bringe sie

---

Magen Abraham 244, 8 — אין דרך ישראל לשבות אלא אצל יהודים, »ein Jude bringt den Sabbat gewöhnlich nur bei Juden zu«.

[1]) I Makk. 2, 32 ff., worüber ausführlich Geiger, Urschrift 217 ff. handelt. Ich hoffe, an einer anderen Stelle die Entwicklung dieser Halachah zu geben.

[2]) Ich sage »muß« gemäß der Halachah הזריז הרי זה משובח, Joma 84b.

[3]) S. emendiert מקום מים zu מקוה ט', was ja möglich ist, aber nicht absolut notwendig.

jemand herauf vermittelst einer Leiter, eines Strickes oder andern Gegenstandes«. Die Verwirrung in unserem Texte entstand dadurch, daß die Abschreiber יעל für überflüssig hielten und daher אל יעלה schrieben. Das Compositum אל יעל ist eine ähnliche Bildung wie das biblische בליעל, so daß vielleicht אל יעל מקום gar eine »gefährliche Stelle« bedeutet.

11, 8: כי כן כתוב מלבד שבתותיכם. Die Bibelstelle auf die hier verwiesen wird, ist sicher Lev. 23, 38, wo freilich der Text שבתות ה׳ hat, da aber unser Verfasserer nie das Tetragrammaton gebraucht und es wohl nicht gut anging auch an dieser Stelle das sonst von ihm für ה׳ verwandte Äquivalent אל zu gebrauchen — שבתות אל wäre kaum zulässig —, so ist daraus, entsprechend den in diesem Verse folgenden נדריכם, מתנותיכם usw. שבתותיכם geworden. Der Beweis aus der Schrift bezieht sich übrigens nicht auf die erste Hälfte der Behauptung, daß am Sabbat das Sabbatganzopfer עולת שבת dargebracht wird, was ja ausdrücklich in Num. 28, 9; 10 vorgeschrieben ist[1]), sondern aus Lev. 23, 38 geht nach Ansicht des Verfassers hervor, daß kein anderes Opfer am Sabbat dargebracht werden dürfe. Und zwar liegt der Beweis[2]) darin, daß bei den Feiertagen erwähnt ist, daß neben den Festgaben auch die Sabbat- und freiwilligen Opfer dargebracht werden sollen, am Sabbat aber nur die Sabbatopfer. Höchstwahrscheinlich ist die Opposition unseres Verfassers gegen die von Hillel[3]) aufgestellte Lehre

[1]) Hadassi, Eschkol 42a oben berichtet, daß der Sektierer Meschui Baalbeki gelehrt hat, daß am Sabbat überhaupt keine Opfer dargebracht werden dürfen; jedoch ist eine solche Ansicht zur Zeit des Tempelbestandes kaum denkbar und ist in unserem Fragmente keine Opposition gegen eine solche zu erwarten.

[2]) Auch Anan — Gesetzbuch 76 — bemüht sich, aus der Schrift nachzuweisen, daß keine Opfer an Sabbat vorgenommen werden dürfen mit Ausnahme des ע׳ שבת,

[3]) Pesachim 66a u. a. v. v., vgl. ausführlich darüber Chwolson, Das letzte Passamahl 18 ff.

gerichtet, daß das Passalamm, obwohl kein Sabbatopfer, doch an Sabbat dargebracht werden muß. Antipharisäische Tendenz darf man jedoch auf Grund dieser Ansicht unserem Verfasser nicht unterschieben, denn aus den talmudischen Berichten über diese Lehre Hillels geht ganz deutlich hervor, daß sie zuerst auch bei den Pharisäern auf Widerspruch stieß[1]). Auch dasBuch der Jubiläen 50, 10—11 scheint gegen Hillels Ansicht gerichtet zu sein, indem besonders hervorgeheben wird, daß nur das tägliche Opfer תמיד und die Sabbatgaben, מוסף, am Sabbat dargebracht werden dürfen.

11, 18—20: לשמא . . . אל ישלח. Diese, wie die folgenden zwei Vorschriften handeln zwar nicht mehr vom Sabbat, sie sind aber im Anschluß an das Sabbatopfer gegeben, da sie sich auf die Heiligung der Opfer und des Tempels beziehen. Diese erste Vorschrift muß übrigens, um richtig verstanden zu werden, mit 6, 11 ff. in Zusammenhang gelesen werden. Wie aus dieser Stelle hervorgeht, war nicht die Opposition gegen die Heiligkeit des jerusalemischen Tempels das Motiv bei der Gründung dieser Sekte, sondern gerade die große Verehrung, die von diesen Leuten dem. legitimen Tempel gezollt wurde, gab die Veranlassung zur Spaltung. Sie beschuldigten ihre Gegner, die heilige Stätte in Jerusalem nicht heilig genug zu behandeln, und ihr erster Schritt war, sich vom jerusalemischen Tempel fern zu halten, um sich nicht an der Verunreinigung zu beteiligen[2]) Wir dürfen nun annehmen, daß es unter der Sekte Leute gab, die wohl vom Tempel sich fern hielten, jedoch ihre Opfer durch andere zu ihm sandten[3]), und es ist

[1]) Daß die Söhne Batiras, die Hillels Ansicht nicht akzeptieren wollten, keine Sadduzäer waren, steht meines Erachtens ganz fest.

[2]) Vgl. auch 5, 6, wo den Gegnern vorgeworfen wird, den Tempel zu verunreinigen, indem sie ihn im Zustande der Unreinheit beträten, wodurch nun den Anhängern der Sekte der Besuch des Tempels unmöglich gemacht wird, da sie sonst »unreine Opfer« מקריב קרבן בטומאה dargebracht hätten, was strengstens verboten ist.

[3]) Ähnliches berichtet Josephus von den Essäern, die nicht den

diese Praxis, die an dieser Stelle verboten wird. Ist jemand überzeugt, daß die Reinheitsgesetze im Tempel nicht beobachtet werden, so ist er der Helfeshelfer derjenigen, welche das Heiligtum verunreinigen, und daher ist jede Beteiligung am Tempeldienst zu Jerusalem, sei es direkt oder indirekt, eine Sünde. Aus den Schlußworten »und das Gebet der Gerechten ist soviel wie eine Gott gefällige Gabe« (ותפלת צדיקים כמנחת רצון[1]) scheint hervorzugehen, daß die Anhänger dieser Sekte kein Heiligtum besaßen, wo sie opfern konnten, und daher manche unter ihnen ihre Opfer nach dem Tempel in Jerusalem sandten, denen hier zugerufen wird, daß ihr Gebet Gott so gefällig ist wie Opfergaben[2]). S. ist geneigt auf Grund von 11, 17 anzunehmen, daß die Sekte einen Altar besaß. Aber wie oben dargelegt wurde, enthält diese Stelle nur einen Protest gegen die Lehre Hillels, an einem Sabbat das Passalamm zu opfern; der Altar, von dem die Rede ist, muß demnach der zu Jerusalem sein, und dieses Gesetz ist, soweit unsere Sekte in Betracht kommt, mehr theoretischer Natur als viele andere Gesetze in diesem Fragment[3]).

11, 21—22: וכל הבא אל בית השתחות. Unter בית השתחות

Tempel besuchten, ihm aber ihre Opfer zukommen ließen, vgl. Ant. XVIII, 1, 5.

[1]) Eine absichtliche Änderung der Wendung Ps. 15, 8 תפלת ישרים רצונו, indem »die Rechtschaffenen« ישרים in צדיקים »Gerechte« geändert wurde, nicht etwa, weil unser Verfasser ein Sadduzäer ist und צדיקים an צדוקים erinnert, sondern weil in nachbiblischer Zeit der Gegensatz der Parteien ein gesetzlich-kirchlicher war und daher »Gerechte« und »Ungerechte« die übliche Benennung wurde.

[2]) Obwohl die Pharisäer, nicht daran dachten die Verbindlichkeit der Opfer zu bezweifeln, behaupten sie sogar: »Wichtiger ist das Gebet als alle Opfer,« Berach. 32b. Diese und ähnliche Bemerkungen des Talmud dürfen nicht übersehen werden von denen, die leicht bei der Hand sind, Gegensätze zwischen Priestern und Propheten zu konstatieren.

[3]) So z. B. die Sätze über Kapitalstrafen, die ebenso theoretisch sind wie die entsprechenden Sätze in Maimonides Jad.

versteht S. irgend ein Bethaus im Gegensatz zu dem Zentralheiligtum der Sekte in Damaskus. Daß nur den Unreinen das Betreten der Synagogen verboten wird, ist zwar nicht auffällig, da dies mit der Halachah übereinstimmt, wie sie zur Zeit der Mischnah und in vielen Ländern bis zum späten Mittelalter in Geltung war[1]). Dennoch ist der Name »Haus des Sichniederwerfens« für die Synagoge höchst befremdend, denn, wenngleich in früherer Zeit auch in den Synagogen die השתחויה üblich war und erst in amoräischer Zeit eingeschränkt bezw. eingestellt wurde[2]), so war sie doch wohl nie ein so wesentlicher Teil des Gottesdienstes, daß sie den Bethäusern ihren Namen[3]) hätte geben können. Andererseits ist es ganz ausgeschlossen, daß ב' השתחות den Tempel bedeutet, da unser Verfasser mehrere Male von המקדש spricht — vgl. 5, 6; 6, 12 u. a. a. O. — und es doch höchst unwahrscheinlich ist, daß er anstatt dessen einer so ungewöhnlichen Benennung sich bedienen würde. Will man nun nicht den Text ändern und וכל הבא אל בית יי׳ להשתחות lesen, so liegt es noch am nächsten, dasselbe mit dem Zentralheiligtum zu Damascus zu identifizieren, das weder ein מקדש noch ein gewöhnliches Bethaus, בית הכנסת, war, sondern die Bezeichnung בית השתחות führte. Vgl. auch weiter unten zu 20, 10.

[1]) Mischnah Ber. III, 5 und Talmud das. 22; in Babylonien nahm man später dieses alte Verbot nicht mehr so streng, während in Palästina — Jer. das. III, 6c — die alte Praxis sich erhielt; für das Mittelalter vgl. Tur und Bet-Josef, Orach Chajj. 88, sowie die sehr interessante Bemerkung in einem Briefe des Maimonides, ed. Leipzig, 1840, S. 25b, vgl. auch den Auszug aus dessen Sohnes Werke in J. Lewy's Festschrift 45. Vielleicht beruht der z. Z. des Talmud in Babylonien übliche Brauch, die Synagogen außerhalb der Stadt zu bauen, darauf, daß man sie in der Nähe des Wassers — für Abluitionen — haben wollte. Vgl. auch Schürer, Geschichte II, 519.

[2]) Vgl. Meg. 22b.

[3]) »Das Mesged« der Falascha ist wohl den Arabern entlehnt, allerdings kommt מסגד schon in den Assuan-Papyri vor.

11, 22: טמא כבוס. S. ist zwar im Rechte, wenn er behauptet, daß dieser Ausdruck bedeute: »ein Unreiner, der sich waschen muß«, da aber jeder Unreine sich waschen muß, so wäre die Hinzufügung von כבוס nach טמא ganz überflüssig. Ich sehe in diesem Ausdruck einen Euphemismus für בעל קרי, von welcher Unreinheit allein hier in Übereinstimmung mit der Halachah[1]) die Rede ist. Und zwar bedeutet מ' כבוס wörtlich »derjenige, der sich waschen muß, im Gegensatz zu denjenigen, welche untertauchen müssen«. Während nämlich jede sonstige Unreinheit nur durch ein Tauchbad entfernt werden kann, genügt für den ב' קרי um zur Synagoge[2]) zugelassen zu werden, ein Übergießen mit neun Kab Wasser, weswegen dieser als מ' כבוס bezeichnet wird. Es sei jedoch bemerkt, daß in der ברייתא דנדה ziemlich häufig כבוס im Sinne von טבילה vorkommt.

[1]) Ber. 22b, wo ausdrücklich hervorgehoben wird, daß dem ב' ק' das Beten untersagt ist, nicht aber einem, der anderweitig verunreinigt ist, nur die Karäer — Gan Eden 70a -- untersagen es allen Unreinen. Bezüglich der נדה vgl. תוספתא עתיקתא, ed. Horowitz, S. 3 und die Anmerkung des Herausgebers; wir haben es wohl mit einer karaitisch beeinflußten Schrift zu tun.

[2]) Im Talmud wird diesem nur das Beten verboten, nicht aber das Betreten der Bethäuser, vgl. dagegen תוספ' עתק' 26 »kein Jude darf ein Bethaus betreten, solange er unrein ist«.

(Fortsetzung folgt.)

Aus der Bibelexegese Joseph Ibn Kaspis.

Von W. Bacher.

(Schluß.)

Die kriegerischen Einfälle der östlichen Könige, die in Gen. 14 berichtet werden, sind von typischer Vorbedeutung für die späteren Zeiten, in denen die Herrscher der östlichen Länder die westlichen überfielen und bedrängten. Es ist auch noch heute so; denn der König von Ägypten, der heute auch der Herrscher von Palästina und seinen Nachbargebieten bis zum Euphrat ist, zieht nie über diesen Strom, um mit dem König von Babylonien Krieg zu führen[1]). Hingegen zieht der König von Babylonien beständig aus, um aus Damaskus Beute zu holen, ebenso gegen Jerusalem und seine Nachbargebiete. — Den Namen der an dieser Stelle erwähnten Tataren[2]) benützt Ibn Kaspi dazu, um in Jesaja 20, 1 das Wort תרתן zu erklären. Dieses Wort, so sagt er[3]), ist sowohl hier als in II. Kön. 18, 17 ein Herkunftsname und bezeichnet eine größere Gesamtheit; hier sei auch der Ursprung des Namens der Tataren zu suchen[4]).

---

[1]) ונם היום כן הוא מלך מצרים שהיום הוא מלך ארץ כנען ושעיר וצור וצידון ופלשתים ועמון ומואב וארם עד נהר פרת הנה לא יעבר הנהר ללכת להלחם עם מלכי שנער היא בבל. Dann folgt die Angabe: הנקראים היום בני התתר. Das will sagen, daß die Beherrscher von Babylonien (= Irâk mit der Hauptstadt Bagdad) heute Tataren genannt werden. Statt התתר muß gelesen werden תרתר, s weiter unten Anm. 4.

[2]) S. die vorige Anmerkung.

[3]) AK. 117.

[4]) AK. 117: הוא שם אב יחסי לעם רב כמו שיש היום בכל ארץ הישמעאלים כוה וכוה רבים ומוה יצא מה שנקרא היום בני ארץ אשור תרתר. Hier ist ארץ אשור dasselbe, was oben בבל. Ibn Kaspi spricht den Namen der Ta-

Bei Gelegenheit der Aufforderung Balaks an Bileam zur Verfluchung Israels verweist Ibn Kaspi auf den noch bestehenden Glauben des Orients an Zauberer und Wahrsager[1]). Speziell das ägyptische Zauberwesen erwähnt er zu Gen. 44, 5[2]), besonders den metallenen Zauberspiegel[3]). Diesem ähnlich war der Becher Josephs. — Einmal erwähnt er die ägyptischen Astrologen[4]), — Zu Gen. 9, 25 (Noah verflucht nicht Cham, sondern dessen Sohn Kanaan) erwähnt er, daß im Orient die einander Zürnenden gegenseitig Kinder und Kindeskinder verfluchten[5]).

Vielleicht ist es auf eine in Ägypten erhaltene Belehrung zurückzuführen, daß Ibn Kaspi das biblische Zoan (Num. 13, 22, Jes. 30, 5) mit Kâhira (Kairo) identifiziert[6]).

IV.

Aus dem innern Leben der Juden Südfrankreichs.

Sowie der christlichen und muhammedanischen Kulturwelt entnahm Ibn Kaspi auch seiner nächsten Umgebung, dem Leben seiner jüdischen Heimatsgenossen, viele Einzelheiten, die er in seiner Bibelexegese verwendet. Bei der

taren in der in Europa — unter dem Einflusse des Tartarus — üblichgewordene Form aus, die allein ihn zu der Combination mit dem biblischen »Tartan« berechtigt. Der Passus כמו שיש היום ist wohl so zu verstehen, daß es solcher Collektivnamen viele in arabischen Ländern gibt.

[1]) MK. I, 43: ומנהג הארץ ההיא או וגם היום כי אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו.

[2]) MK. II, 96: ידוע למי שהלך במצרים כמוני כי הם מתנשאים ומתפארים מאד במלאכת נחש וקסם.

[3]) Das.: וקצת מלאכתם היא ההבטה בנוף קלל ממורט אם מנחושת וכסף או זולת זה . .

[4]) MK. II, 168 oben: וכן היום.

[5]) MK. I, 69: ממנהג הארץ ההיא כשיבעסו קצתם על קצתם שיקללו זרעם וזרע זרעם.

[6]) MK. II, 258: הוא אלקהירא. — AK. 133: הוא צען מצרים הנקרא היום אלקאהרא שפירושו הרמה והנשאות. Statt אלקאהרא l. אלקארתה; st והנשאות l. והנשאת. — Vgl. die Note 3 in Derenbourgs Ausgabe der arab. Pentateuchübersetzung Saadjas (Oeuvres complètes) S. 212,

Einflechtung dieser Gruppe von Tatsachen und Beobachtungen verfolgte er gleichzeitig die Tendenz des Paraenetikers und Satirikers und es fällt aus ihnen ein scharfes Licht auf die soziale und geistige Beschaffenheit der südfranzösischen Juden seiner Zeit. Der Kampf zwischen Maimunisten und Antimaimunisten, dessen Schauplatz besonders Südfrankreich gewesen war, hatte wohl ausgetobt, aber in den hieher gehörigen Äußerungen Ibn Kaspis ist noch ein Nachhall jener Kämpfe zu erkennen. Seine bittere Klage über die Vernachlässigung von Maimunis Moreh war schon oben erwähnt[1]). Die Philosophie und die mit Philosophie sich Beschäftigenden nimmt Ibn Kaspi sehr nachdrücklich gegen ein Vorurteil in Schutz, das offenbar sich in den Köpfen der großen Menge festgesetzt hatte. In einem Excurs zu Prov. 3, 18[2]) wendet er sich nämlich gegen die Meinung der »Thoren aus unserm Volke,« die mit der Philosophie die Ausübung der religiösen Pflichten für unvereinbar halten, und die ganz verwundert sind, wenn sie Jemand, der Philosophie treibt, beten sehen, indem sie sagen: Beten denn auch die Philosophen? Das Wort Philosoph wenden sie dabei als Schimpfwort an und wissen nicht, daß es nichts anderes bedeutet als: Freund der Weisheit[3]). In demselben Excurse[4]) tadelt er aber auch das Gebahren der »kleinen Füchse unter unseren Zeitgenossen,« die kaum, daß sie das Studium der Wissenschaft begonnen haben, die frommen

[1]) S. oben 217.

[2]) KK. I, 16.

[3]) עד שיחשבו סכלים מעמנו כי החכמה תחייב זה ללומדיה ובראותם אחד מן המתפלספים מתפלל ישומו עליו ויתמהו איש אל רעהו ויאמרו הגם הפילוסופים מתפללים על צד הנאי בשם פילוסוף ולא ידעו אלה נדר הפילוסוף ולא הוראתו שהוא אוהב חכמה. — Ebenso MK. I, 7: כמו שאמרו הסכלים ההמוניים שהפילוסופים אינם מתפללים. Daselbst weist er darauf hin, daß die Männer der großen Versammlung, von denen uns die Gebete überliefert sind, selbst große Philosophen waren und die Gebete am besten vom Philosophen verstanden werden. S. MK. II, 49 (zu Gen 12, 4): ואני תמה מהמון העם האומרים כי הפילוסופים מבני דתנו אינם מתפללים.

[4]) KK. I, 19.

Gelehrten, deren Lebensberuf das Studium des Talmud ist[1]), geringschätzen, die in öffentlichen Vorträgen die biblischen Wunder leugnen und die biblischen Erzählungen allegorisch erklären, z. B. Abraham und Sara als Allegorie der Begriffe Materie und Form vorstellen. Er führt in demselben Excurse auch die Gestalt eines heuchlerischen Frommen vor, der selbst vor Ehebruch nicht zurückschreckt[2]). — In einem Excurse zu Prov. 10, 32[3]) zeigt er, in einem mit köstlicher Satire vorgetragenen Bericht über ein eigenes Erlebnis, wie man oft gezwungen ist, der Meinung der Menge gegenüber sein eigenes Urteil zu unterdrücken[4]). — Den Proverbienvers 14, 33 illustriert er mit der Schilderung von Halbwissern, jungen Leuten, die in vordringlicher Weise sich öffentlich über die Bücher, die sie eben zu studieren begonnen, schwatzend unterhalten, um vor Weibern und Unwissenden mit ihren Kenntnissen zu prahlen[5]). Er meint dieselben Halbwisser in der Schilderung des oberflächlichen, von einer Disziplin zur andern eilenden Studiums wissenschaftlicher Bücher, die sie etwa so lesen, wie das Hallel, mit Überspringung einzelner Stücke[6]). — Was Jesaja (28, 10) über die unverständlich Redenden sagt, begleitet Ibn Kaspi mit einer Äußerung über die mangelnde Fähigkeit seiner Zeitgenossen, hebräisch zu reden, wobei er sich

[1]) Er bezeichnet sie als גדולי עמנו וטובי עירנו המבלים ימיהם בטענות הבלתי מופתיות ובמחלוקות הארוכות בעניני הטומאות והטהרות.

[2]) KK. I, 17: . . . אני ראיתי אויל מרע.

[3]) KK. I, 37.

[4]) In diesem Berichte sieht man das Leben eines reichen unwissenden Mannes in den Äußerungen der seinen Tod Beklagenden anschaulich gezeichnet.

[5]) KK. I, 104: . . . בשווקים וברחובות מצפצפים ומהגים בדברי הספרים לפרסם שהם יודעים בפני הנשים ועמי הארץ.

[6]) MK. I, 10: . . . ויהיה אצלם קריאת ספרי המלאכות כמנהג קריאתם ההלל שהוא בדילוג מקומות. Vorher sind מלאכת הדקדוק ומלאכת ההגיון (Grammatik und Logik) als Vorbedingungen des richtigen Bibelstudiums genannt.

selbst nicht ausnimmt[1]). An den vorhergehenden Jesajavers (28, 9), in dem von den zu belehrenden Kindern die Rede ist, knüpft er die Bemerkung: Noch heute ist es Brauch bei uns, wohl für die Kinder einen Lehrer zu besolden, selbst aber nicht zu lernen[2]). In Jes. 28, 13 sieht er den Vorwurf mangelhaften Studiums der heiligen Schrift ausgesprochen; diesen Vorwurf — setzt er hinzu — verdienen wir alle auch heute[3]). — Ein herbes Urteil über die geistige Inferiorität der Zeitgenossen kleidet er einmal in die hyperbolisch-parodistischen Worte: Wir sind zu einem einigen Volke geworden, wir sind alle unverständig, alle töricht, nur nach Mehr oder Weniger an Torheit verschieden[4]). — Mit epigrammatischer Kürze sagt er dasselbe in anderer Form zu Jes. 30, 6. wo er בהמות als Epitheton der Judäer erklärt: Heute sind wir es alle![5])

In witzig frivoler Weise geißelt er die Zerfahrenheit und den Mangel an Übereinstimmung der Anschauungen innerhalb der Judenheit, indem er auf die Bedeutung des Namens eines der älteren Stammväter Israels, Peleg (= Geteiltheit, Uneinigkeit). anspielend sagt: Wir sind noch heute

---

[1]) AK. 129: כי אינם מכירים לדבר יהודית כמונו היום שאין אחד ממנו יודע לשון הקדש כלל ר״ל שלא יבין רק Die dann noch folgenden Worte: הלעז בעין נם sollen wohl besagen, daß Kaspi und seine Landsleute die Landessprache reden können, aber auch diese nicht mit allen Feinheiten beherrschen.

[2]) AK. ib.: ונם עם זה היו רבים מהם שוכרים רב ללמד לתינוקים בניהם והם לא ילמדו כמנהגנו היום.

[3]) AK. ib.: . . . וכשיודמן שיפנו אל הלמידה לא ילמדוה רק מעט ונם זה בסירונין והפסקות ושלא על הסדר ואין כל זה צריך ביאור יותר כי כן ענין כולנו היום אין נקי שבח לאל. Die Schlußeulogie ist natürlich ironisch, etwa ein Euphemismus für Got't seis geklagt! Vgl. AK. 190, Z. 9, unten Anm. 5. — Vgl. noch MK. II, 76: כמו שמבואר למי שהוא בקי בתורה ובנביאים ולא ימצא בארץ החיים.

[4]) MK. II, 257: והיינו לעם אחד כלנו סבלים כלנו אוילים אבל הסבלות ביניני מתחלף בפחות ויתר.

[5]) AK. 133: יקרא בני יהודה בהמות כי כן היו ונם אנחנו כלנו היום כן שבח לאל.

zuverlässige Zeugen für unsere alte Stammmutter, die Frau Pelegs, da wir in Wahrheit Pelegsöhne sind und wir in Uneinigkeit alle Geschlechter der Erde übertreffen[1]).

Zu Prov. 14, 18 sagt er: Es ist bekannt, daß von den Vätern ererbter Besitz besonders wert gehalten wird. Man findet bei uns Thoren, die das von den Eltern geerbte Haus nicht verkaufen wollen, nicht einmal um den Erlös auf das Studium oder den Unterricht der Kinder zu verwenden. Hingegen verkaufen sie eine Thorarolle ohne weiters, um den Erlös im Würfelspiel zu verspielen[2]). — In dem Excurse zu Prov. 17, 6: Wehe den thörichten Söhnen unseres Volkes, die mit der Ehre ihrer Väter prahlen. Ein solcher Stolz ist doch nicht gerechtfertigt[3]). — In demselben Excurse rügt Ibn Kaspi auch die übermäßige Freude am Kindersegen und den übermäßigen Kummer ob dessen Abgehens[4]). — In Prov. 11, 21 versteht er den Ausdruck יד ליד im Sinne von »von Ort zu Ort,« und bemerkt, es sei eine Gewohnheit der Thoren der Zeit, leichthin den Wohnort zu wechseln[5]).— Wie in der biblischen Zeit, ist es noch heute üblich, eine Grabstätte neben den Grabstätten der Väter zu erstreben[6]) — Zu Gen. 27, 6 spricht Ibn Kaspi seine Verwunderung darüber aus, daß soviel ob der Bemühungen Rebekkas, den Segen Isaaks für Jakob zu erlangen, gegrübelt und gefragt werde. »Auch wir trachten danach gar sehr, daß uns ein alter und frommer Mann

---

[1]) KK. I, 71: ועדים נאמנים אנחנו עד היום לאמנו הבכורה אשת פלג כי באמת בני פלג אנחנו להיות ההסכמה נעדרת ממנו על כל משפחות האדמה.

[2]) KK. I, 49.

[3]) KK, I, 60.

[4]) KK. I, 58. Folgende Einzelheit sei hervorgehoben: עד שראיתי אנשים נתנו כל ממונם לחכמים ולהיפאים להיות אשתו הרה ויולדת בן או ימהר לנרשה ויתן לה הון רב עד שיורש.

[5]) KK. I, 98: כי בן מנהג סכלי הזמן כי יבחרו מקום לשבתם וכאשר יקרה להם פגע או מקרה במקום שהם יושבים ישנו דירתם אל מקום אחר.

[6]) MK. I, 133: וגם אנחנו היום כן מנהגנו.

segne«; wie erst, wo es den Segen für den Sohn galt[1]). — Zu Gen. 9, 24. Statt Cham heißt es: »sein jüngerer Sohn.« Auch wir können es, wenn wir Jemanden aus welcher Ursache immer hassen, nicht über uns gewinnen. ihn beim Namen zu nennen[2]).

Zur Erläuterung von Prov. 10, 25 sagt er[3]): Wenn Jemandes Verhältnisse in Unordnung geraten sind und er sein Vermögen einbüßt, streckt er seine Hand auch nach solchem Gute aus, das frommen Zwecken gewidmet ist, und das er oder seine Väter zur Zeit des Wohlstandes für die Gemeinde oder für die Armen gelobt haben. Solches pflegt alle Tage vorzukommen[4]). — Eine andere, ähnliche Zeitsünde geißelt er in der Erklärung zu Gen. 23, 16[5]). Abraham zahlte Ephron mit vollgiltigem Silber. Nicht so handeln manche der unvollkommenen Weisen[6]) in unserer Zeit. Wenn sie den Armen Almosen geben, stecken sie heimlich gefälschte oder zerbrochene Pfennige unter das Geld, wohl wissend, daß man es ihnen nicht zum Umtausche gegen gute Münze zurückgeben werde. Dasselbe tun sie, wenn sie den Barbier bezahlen, weil es gleichsam conventionelle Meinung ist, was dem Barbier gegeben wird, sei nur eine Art Gnadengeschenk.

Aus dem Aberglauben seiner Zeit erwähnt er den Glauben der Weiber, daß männliche und weibliche Dämonen den Tod von Kindern bewirken; die Worte von I. Kön. 3, 19: »weil sie auf ihm gelegen war« bezwecken die Zurückweisung solchen Aberglaubens[7]). — Um zu be-

[1]) MK. II, 69.

[2]) MK. I, 69.

[3]) KK. I, 109.

[4]) וזה מעשים בכל יום.

[5]) MK. I, 105.

[6]) יזה הפך חסרי השלמות מקצת בעלי חיים אשר בארצנו. In dem Ausdrucke בעלי חיים gibt sich die Geringschätzung für solche Menschen zu erkennen.

[7]) AK. 46: להרחיקנו משמות הנשים האומרות במות הילדים כי כפאם שד ושדה.

weisen, daß man mit den Jahren seine Ansicht ändern könne, erzählt er[1]), in seiner Jugend habe er den bei der Menge verbreiteten Glauben, es sei nicht gut bei Nacht in den Spiegel zu sehen, verspottet. Aber später erzählte ihm ein angesehener Mann, der gut arabisch wusste, er habe in dem arabischen Werke eines bedeutenden Gelehrten die Angabe gefunden, daß das Hineinblicken in einen Spiegel zur Nachtzeit Verkrümmung des Mundes erzeuge. — Zu Prov. 16, 33 bemerkt er, das Looswerfen in diesem Verse sei nicht das derzeit bei den Frauen und Unwissenden übliche, sondern es sei die »Wissenschaft der Loose« gemeint[2]).

Interessant ist die Bemerkung zu Prov. 21 12[3]) (der Mann des Mangels liebt die Freude). Ibn Kaspi hält das für einen umkehrbaren Satz. Denn einerseits bedeutet er: Ein Mann des Mangels wird, wer die Freude (»Wein und Öl« in der zweiten Vershälfte) liebt. Man kann aber auch sagen, daß »Mann des Mangels« das Subjekt ist. Der reiche Mann ist von seinen Geschäften und Reichtümern in Anspruch genommen; wenn er arm wird und nichts hat, womit er sich beschäftige, verbringt er seine Tage in Vergnügen und Leichtsinn und macht Lieder und Reime[4]). Diese Beobachtung, daß Armut heiter und lustig macht und auch zur Nährmutter der Poesie wird, bezieht sich wahrscheinlich nicht speziell auf das jüdische Milieu, in dem Ibn Kaspi lebte, sondern hat allgemeinen Charakter und ist für die Bevölkerung der Provence, der Heimat der Troubadours, kennzeichnend.

---

[1]) MK: I, 10.

[2]) KK. I, 106: אינו מדבר על גורלות הנשים ועמי הארץ בזמננו זה רק על חכמת הגורלות. Über חי הגורלות (Geomantie) s. die bei Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, S. 272, 858 erwähnte Literatur.

[3]) KK. I, 110.

[4]) כי האיש בהיותו עשיר טרוד בעסקיו וכאשר יעני אין לו במה יתעסק ויכלה ימיו לשמוח ולצחק ולעשות שירים וחרוזות.

Zu Jes. 49, 23 erwähnt Ibn Kaspi, daß der Inhalt dieses Verses von vielen Unvernünftigen buchstäblich genommen wird und sie sich damit die messianische Zeit ausmalen[1]). — Er berichtigt die irrige Auffassung der Menge, daß die christlichen Bewohner Frankreichs von Edom abstammen[2]).

Zuletzt sei noch Ibn Kaspis Bemerkung zu Prov. 27, 23 erwähnt. Angesichts der hier gegebenen Lehren für rationelle Viehzucht weist er auf den Gegensatz zwischen der biblischen Zeit und der Gegenwart hin: bei ihnen war es nicht üblich, wie es bei uns ist, Darlehen- und Pfandgeschäfte zu betreiben[3]).

---

[1]) MK. II, 163: והנה רבים מחסרי [הדעת] אשר ב[עמנו מחזיקים בזה הפסוק ולא תתקרר דעתם אם [לא] יהיו הפרשים ובני המגכים אומנינו כ״ש אם יהיו פלנשי המלכים מיניקותינו כ״ש וכ״ש אם יהיו מלחכים עפר רגלינו כלחוך השור את ירק השדה והכל טוב.

[2]) MK. II, 297 f.: מה מאוד יתעה המונגו וזולתנו שחשבו כי בני הארץ הזאת הם אדומים.

[3]) KK. I, 121: הנה מנהגם לא היה עסק חובות ומשכונות כמנהגנו. S. auch MK. II, 198 (zu Deut. 23, 10).

Beiträge zur Geschichte der partiellen Judentage in Polen um die Wende des XVII. u. XVIII. Jahrunderts bis zur Auflösung des jüdischen Parlamentarismus (1764).

Von Ignaz Schipper.

I.

Quellen und Übersicht über die partiellen Judentage in Polen während der Zeit von 1650—1764.

In unserer Forschung über die Entstehungszeit der Judentage in Polen haben wir des Näheren dargelegt, daß ihre ersten Spuren in die erste Hälfte des XVI. Jahrhunderts zurückreichen. Leider sind wir über die Organisation und Tätigkeit der partiellen Judentage während des Zeitraumes bis gegen Mitte des XVIII. Jahrhunderts nur sehr kärglich unterrichtet. Das wenige, was über diesen Gegenstand aus hebräischen Quellen zu holen war, hat bereits Ch. N. Dembitzer in seinem כלילת יופי und seinen מכתבי בקרת so ziemlich erschöpft. Was da erschlossen wird, geht fast nicht über die Tatsache hinaus, daß während des XVI. und XVII. Jahrhunderts partielle Judentage in Polen abgehalten wurden. Umso interessanter dürften also die Aufschlüsse sein, die uns eine ziemlich erhebliche Anzahl polnischer Urkunden aus dem Zeitraum von 1650 bis zum kritischen Jahre 1764 über diese noch immer dunkle Seite des jüdischen öffentlichen Lebens in Polen gewährt.

Bevor wir daran gehen, an deren Hand die Organisation und den Wirkungskreis der provinzialen Judentage in den Gebieten der polnischen Krone (ausschließlich Litthauens) zu schildern, seien die ermittelten Quellen und ihre Nachrichten über die in der hier behandelten Zeitperiode

abgehaltenen partiellen Judentage in chronologischer Reihenfolge aufgezählt.

1. In einer um das Jahr 1658 auf einem provinziellen Tage des reußischen Adels gegebenen Instruktion für die in den polnischen Reichstag gewählten Delegierten — heißt es unter anderem: »Die Juden in Lemberg und Przemyśl werden mit häufigen Steuerauflagen bedrängt; da sie aber propter egestatem et inopiam außer Stande sind, die Steuer selber zu tragen, so möge (auf dem Reichstage) ein Beschluß gefaßt werden, daß nebst den Judengemeinden in Lemberg und Przemyśl auch die in den königlichen Dörfern und Städten, sowie die in den sonstigen Ortschaften des Lemberger und Przemyśler Kreises wohnhaften Juden ad onera haec ferenda herangezogen werden. Zu diesem Behufe sei den Juden in Lemberg und ebenso denen in Przemyśl erlaubt, sämtliche Juden des Kreises Lemberg und Przemyśl zu einem Judentage zwecks Abrechnung und Aufstellung einer Repartitionsliste einzuberufen[1]).

2. Um das Jahr 1666 versammeln sich die Juden Wollhyniens zu einem Judentage, und vollziehen daselbst die Wahl zweier Delegierten zum allgemeinen Judentage, wovon zunächst[2]) das Starostenamt offiziell benachrichtigt wird.

3. Eine Urkunde aus dem Jahre 1694 berichtet uns von Instruktionen, welche von den partiellen Judentagen den zum allgemeinen Judentage in Jaroslav entsendeten Judensenioren erteilt werden[3]).

4. Um das Jahr 1703 beschweren sich die Juden

---

[1]) Lauda wiszeńskie 1648—1673 (Akta grodzkie i ziemnskie, Lemberg 1911, Bd. XXI, Nr. 144. Artikel 91 und 93).

[2]) Vgl. Schorr: Organizacya żydów w Polsce, S. 77.

[3]) Lemberger Grodakten, Bd. 467, S. 1868—1870 (archivalisch): »żydzi koronni co dwie lecie mlewaja swoje zjazdy podczas jarmarku Jarosławskiego, na które starszych z instrukcyami wprzód między sobą umówionemi (wohl auf partiellen Judentagen) wysyłać . . . zwykli.

Wollhyniens über den Generalschreiber der polnischen Judenschaft sowie über die Judenältesten und Rabbiner, daß sie keine Judentage nach Ołyka (Städtchen in Wollhynien) einberufen[1]). Bald darauf erfahren wir von einem

5. in Połonna abgehaltenen Judentage der Woiewodschaft Wollhynien und den auf demselben gefaßten Beschlüssen[2]).

6. In einem Rundschreiben Augusts II. vom 1. Juni 1713, mit welchem die Juden Podoliens »in causis regiminis« (pro foro interno) den Juden der reußischen Woiewodschaft gleichgestellt werden, finden sich Andeutungen dafür, daß die ersteren selbständige, von den reußischen unabhängige Judentage anordnen durften[3]).

7. Auf den 10. Juni 1723 wird vom Unterschatzmeister der Krone der nach Recht und Herkommen bestehende Judentag der reußischen Woiewodschaft nach Bóbrka einberufen[4]).

8. Eine für die reußische Erde bestimmte Judenordnung vom 20. Juli 1726 regelt unter anderem das Institut der Berufung von den Urteilen und Anordnungen der Rabbiner und Judenältesten an den Vorstand des jüdischen Provinzialverbandes und den »jüdischen Generalkongreß des Landes«, womit der reußische Judentag gemeint ist[5]).

9. Vor 1740 tagte ein »Generalkongreß« der reußischen Judenschaft in dem Städtchen Jaryczów[6]) und kurz darauf versammelten sich die reußischen Judenältesten einschließlich der aus Lemberg zu einem

10. Judentag in Brzeżany (17. Sept. 1740), dessen

[1]) Arch. jugo-zapad Rossji. Bd. V, Abteilung I, Nr. 68.
[2]) Das. Nr. 79.
[3]) Das. Nr. 101.
[4]) Lemberger Grodakten. Bd. 64, S. 1634—1636 (archivalisch).
[5]) a. a. O. Bd. 561, S. 1141—1146, Artikel X (archivalisch).
[6]) a. a. O. Bd. 571, S. 2692—2698 (archivalisch).

Beschlüsse vollinhaltlich bis auf unsere Zeiten erhalten sind[1]).

11. Die Bestimmungen des partiellen Judenkongresses in Brzeżany wurden zunächst durch einen am 20. Juli 1753 in Bóbrka stattgefundenen Judentag im Hinblick auf den Verfall der Lemberger Judengemeinde modifiziert und ergänzt[2]).

12. Infolge eines Gesuches der gesamten Judenschaft Polens wird am 24. Sept. 1753 vom Schatzmeister der Krone, Poter Odrowąż Siedlnicki, die Aufgabe des auf den Herbst 1753 nach Jaroslav berufenen »Großen Kongresses der Juden der Krone« in Steuerangelegenheiten präzisiert. Dabei ergeben sich indirekt einige Aufschlüsse über die Organe der jüdischen Provinzialverbände[3]).

13. Vor 1754 hält die Judenschaft des Kreises Sendomir (Kleinpolen) einen Judentag in Opatów und

14. einen solchen in Dąbrova ab[4]).

15. Am 6. Sept. 1754 treffen die Juden des Sendomirer Kreises zu einem Judentag in Stopnica zusammen. Die gefaßten Beschlüsse sind vollinhaltlich bekannt[5]).

16. Um das Jahr 1758 findet im Städtchen Radom ein partieller Judentag statt, an welchem sich unter anderen auch Delegierte des Kreises Przemyśl beteiligen[6]).

Es ist dies der letzte Judentag, welchen wir unmittelbar vor dem Jahre 1764, in dem — wie bekannt — das Institut der allgemeinen und partiellen Judentage durch

---

[1]) Lemb. Grodakten a. a. O.

[2]) Das.

[3]) Das. Bd. 566, S. 2228—2230 (archivalisch).

[4]) Nationalinstitut »Ossolineum« in Lemberg: Handschrift Nr. 303, S. 220 usw.

[5]) Das.

[6]) Entnommen einer Anmerkung in dem Judenbuche (Pinkos) der Gemeinde Drohobycz (archivalisch), dessen Einsichtnahme vom Drohobyczer Kahalssekretariat mir in zuvorkommender Weise gewährt wurde.

eine Beschlußfassung des polnischen Reichstages aufgelöst wurde, zu ermitteln vermochten.

II.

Die Organisation der partiellen Judentage.

1. Die staatsrechtliche Stellung der partiellen Judentage.

Bekanntlich bestand in Polen bereits seit Mitte des XVI. Jahrhunderts zwischen dem Staate und den Juden nur ein indirektes Verhältnis. Die Judenschaft war der polnischen Regierung gegenüber, durch ihren Generalverband vertreten, dem eine Reihe jüdischer Provinzialverbände untergeordnet war.

Die Provinzialverbände umfaßten im XVI. Jahrhundert gewöhnlich sämtliche Juden, die in den Gebieten einer polnischen Provinz wohnhaft waren. Mit der Zunahme der jüdischen Bevölkerung wurde jedoch der territoriale Wirkungskreis des jüdischen Provinzialverbandes zumeist nach Woiewodschaften eingeordnet. Im XVII. Jahrhundert ist auf diese Weise die Zahl der jüd. Provinzialverbände erheblich gestiegen. In den Gebieten eines Provinzialverbandes des XV. Jahrhunderts bestehen jetzt 2, zuweilen sogar 3—4 jüdische Verbände.

Daß der jüdische Provinzialverband als Bindeglied zwischen den einzelnen Judengemeinden und dem Generalverband der gesamten polnischen Judenschaft, dessen höchste Repräsentanz im allgemeinen Judentage (irrtümlicherweise genannt Drei- bezw. Vierländersynode) gegeben war, nicht nur interne jüdische Verwaltungsangelegenheiten zu besorgen hatte, sondern gleichzeitig auch ein Organ der staatlichen Verwaltung (zunächst in Steuersachen) gewesen ist, wurde in der einschlägigen Literatur genügend aufgehellt.

An dieser Stelle sei bloß hervorgehoben, daß die polnische Regierung in der Verfolgung ihrer Staatszwecke die

Begründung eines jüdischen Provinzialverbandes und, was daraus folgt, die Einsetzung der ihn repräsentierenden Organe von ihrer Einwilligung abhängig machte. Ein Provinzialverband der Juden, sowie sein höchstes Organ, der partielle Judentag basierte auf einem Gründungsprivileg des Königs, in welchem nebst anderen die territorialen Grenzen des Provinzialverbandes, wie auch der Ort, wo der partielle Judentag in Zukunft zusammentreten sollte, näher bezeichnet wurden.

So heißt es beispielsweise in der im vorigen Abschnitt sub 4 erwähnten Urkunde vom Jahre 1703: Die Kahale zu Ołyka, Łuck, Włodzimierz, Krzemieniec und Ostrog, welche insgesamt den wollhynischen Judenverband gebildet haben, qesäßeu ein von den polnischen Königen erteiltes Privileg das den partiellen Judentag in Ołyka begründet hat unter gleichzeitiger Anordnung, daß daselbst alle drei Jahre die Judenältesten aller Kahale behufs Beratung »in Sachen des öffentlichen Gedeihens« zusammentreten sollen.

Die Begründung des podolischen Judenverbandes geschieht zufolge eines Rundschreibens des Königs (1713), in welchem ausdrücklich die Ausscheidung der podolischen Kahale von dem reußischen Judenverband, dem sie früher angehört haben, ausgesprochen wird:

»In Ansehung dessen, daß die podolische Woiewodschaft mit Eintreten des Friedens aufzublühen beginnt, . . . sollen die daselbst angesiedelten Juden in den vorigen Stand eingesetzt werden . . . und zwar sollen sie in causis regiminis, sowie in Angelegenheiten der Gerichtsbarkeit nicht mehr extra palatinatum dem Judenverband in der reußischen Woiewodschaft angehören, sondern sie sind befugt intra suum Palatinatum Podoliae ihren eigenen Rabbiner una cum iurisdictione in jüdischen Sachen und desgleichen eigene Judenmeister . . . zu wählen und zu haben«[1]);

[1]) Arch. jugo-zapad Ross V, Nr. 101.

Auf den Judentag in Bóbrka, welcher für die reußische Judenschaft bestimmt war, bezieht sich eine urkundliche Wendung, er sei rechtlich bewilligt worden (seymik żydowski, zwyczaiem y prawem pozwolony«), womit wohl das Gründungsprivileg gemeint ist[1]).

2. Die formelle Beschaffenheit des partiellen Judentages.

a) Die Einberufung des partiellen Judentages.

In der hier in Betracht gezogenen Zeitperiode steht gewöhnlich hinter dem Parlamentarismus der polnischen Judenschaft die Repräsentanz des polnischen Fiskus, der Unterschatzmeister der Krone (podskarbi). Er ist gewissermaßen ein spiritus movens sowohl der allgemeinen, als auch der partiellen Judentage. So oft die Regierung, bezw. der Reichstag eine neue Steuersumme auf die poln. Judenschaft auflegt, setzt der Unterschatzmeister die Judentage in Bewegung; hatten doch die Judentage zur Aufgabe, die Judensteuer auf die Kahale zu repartieren und die Ablieferung der Gelder an die Staatskasse zu überwachen.

Der Unterschatzmeister verständigt zunächst mittels Rundschreibens den Vorstand des jüdischen Provinzialverbandes, auf welchen Tag er den partiellen Judentag anberaumt haben wolle[2]).

Wir glauben mit guten Gründen annehmen zu dürfen, daß die Einberufung des partiellen Judentages durch den Unterschatzmeister nur in Ausnahmefällen geschah. Denn in der Regel bestimmte schon das Gründungsprivileg die Zeitabschnitte, in welchen die Judentage zusammenzutreten

[1]) Castrensia Leopol. Bd. 64, S. 1636.

[2]) Z wiedzy wrzedu moiego zalicam pilno y przykazuie wszystkim Starozakonnym żydom ziemskim a osobliwie Marszałkowi y Pisarzowi ich, aby . . . na dzień przyszły 10. VI ziechali sie do miasta Bóbrki na seymik — (Castr. Leop. Bd. 64, S. 1634). Der allgemeine Judentag 1753 wird vom polnischen Unterschatzmeister einberufen (vgl. Castr. Leop. Bd. 566, S. 2228, Astikel 2).

hatten, sowie den Ort der Beratungen. Die formelle Einberufung des partiellen Judentages war folgendermaßen geordnet: Der weltliche Vorsteher des Provinzialverbandes, Kreismarschall (marszałek ziemski) genannt, bestimmte mit Einverständnis der Kreisältesten der Juden (starsi ziemscy) Zeit und Ort der Tagung. Darauf wurde der betreffende Woiewode verständigt und um Bestätigung des Beschlusses des jüdischen Provinzialvorstandes ersucht. War die Einwilligung des Woiewoden eingetroffen, so setzten die Kreisältesten die Judenschaft ihrer Wohnorte von dem Zusammentritt des Judentages in Kenntnis. In Städten und Ortschaften, wo keine Kreisältesten wohnten, wurde die jüdische Bevölkerung durch schriftliche Ankündigungen verständigt. Diese wurden von dem Kreismarschall oder Kreisrabbiner verschickt und gewöhnlich an den Mauern der Synagoge angeschlagen[1]). Gleichzeitig wurden in den Bethäusern die Gläubiger des jüdischen Provinzialverbandes aufgefordert, ihre Forderungen auf dem zusammentretenden Judentage anzumelden und daselbst sämtliche Belege vorzubringen, widrigenfalls sie das Recht verlören, ihre Ansprüche gegen den Provinzialverband in Zukunft geltend zu machen[2]).

b) Die Zusammensetzung des partiellen Judentages.

An dem partiellen Judentage nehmen Anteil:

1. Die polnische Regierung, vertreten durch den »patronus Judaeorum«, den Woiewoden, beziehungsweise durch Komissäre, welche der Woiewode zum Judentag entsandte, um sich dann von ihnen über den Verlauf der Beratungen und die gefaßten Beschlüsse informieren zu lassen.

Die Kommissäre waren zuweilen die faktischen Leiter der Judentage: sie drückten den Beratungen ihren Einfluß auf und gestaltete den Judentag zu einem Werkzeug des

[1]) Vgl. Castr. Leop. Bd. 571. S. 2692, Artikel XI.

[2]) Ossolinskische Handschrift, Nr. 303, S. 225, Artikel 6.

Woiewoden. Es soll ihnen aber zugleich nachgerühmt werden, daß sie sich gewöhnlich eine gründliche Kenntnis der Verhältnisse angeeignet hatten und nicht selten gediegene, wenn auch etwas zu radikale Bestimmungen durchgesetzt haben. Ein lehrreiches Beispiel gewährt uns in dieser Richtung der Judentag in Stopnica vom Jahre 1754, der fast keinen einzigen Beschluß faßte, aus welchem die meist richtig eingreifende Stimme der Kommissäre nicht vernehmbar wäre.

Die Kommissäre wurden vom Woiewoden mittels autorisierten Instrumentes eingesetzt. Die von ihnen unterzeichneten und sodann vom Woiewoden genehmigten Beschlüsse des Judentages hatten die Bedeutung einer Judenordnung, wie wenn diese vom Woiewoden selbst erlassen worden wäre[1]).

2. Delegierte der povinzialen Judenschaft.

Diese bestehen aus zwei Gruppen:

a) Den Kreisälteten mit dem Kreismarschall und Kreisrabbiner an der Spitze.

Sie bildeten auf dem Judentag die offizielle Repräsentanz des Provinzialverbandes.

Der Kreismarschall führte den Vorsitz und leitete die Verhandlungen[2]).

b) Den eigentlichen Delegierten.

Sie wurden von den Kahalen entsendet. Über ihren Wahlmodus sind wir nur spärlich unterrichtet. Gelegentlich erfahren wir, daß die Lemberger Gemeinde in den partiellen Judentag vier Abgeordnete wählte. Die Wahl war indirekt, insofern als sie nicht von der gesamten

---

[1]) Ossolinskische Handschrift, Nr. 303 a. a. O., vgl. auch Castr. Leop. Bd. 571, S. 2692, Artikel IX (daselbst wird der zum Judentag in Brzeżany 1740 vom reußischen Woiewoden entsandte Kommissär erwähnt). Am Judentage in Stopnica 1754 nahmen zwei Kommissäre des sandom. Woiewoden Teil.

[2]) Castr. Leop. Bd. 571, S. 2692, Artikel 8.

Judenschaft der Gemeinde (communitas), sondern von den Gemeindeältesten vorgenommen werden durfte. Zum Abgeordneten konnte nur ein Gemeindeältester gewählt werden. Dieser Sachverhalt wird durch einen Beschluß des Judentages in Brzeżany 1740 dahin geändert, daß die Lemberger Abgeordneten in Zukunft nicht mehr gewählt, sondern vom Kreismarschall und dem Lemberger Rabbiner ernannt werden sollten. Den Abgeordneten wurde ein Schreiben eingehändigt, welches sie zur Anteilnahme am Judentage legitimierte[1]).

Am reußischen Judentag in Bóbrka 1753 nahmen insgesamt achtzehn Kreisälteste und Abgeordnete (Judenälteste) teil, darunter: 4 Abgeordnete aus Lemberg, 4 aus Brody, 3 aus Żółkiew, 1 aus Tyśmienica, 1 aus Stryj, 1 aus Lisko, 1 aus Jaworów, zusammen also 15, während die Zahl der Kreisältesten 3 betrug.

Wenn wir schließlich noch den Kreismarschall hinzurechnen, so ergibt sich, daß der reußische Judentag insgesamt aus 19 jüdischen Teilnehmern bestand[2]).

c) Die Geschäftsordnung des partiellen Judentages.

Über die Geschäftsordnung des partiellen Judentages gewähren uns einigen Aufschluß die in Brzeżany 1740 gefaßten Bestimmungen.

Den Vorsitz führte — wie bereits früher erwähnt wurde — der Kreismarschall.

Neben dem Präsidium saßen die zwei Deputierten der städtischen Gemeinde Lemberg, dann folgten die 4 Deputierten

[1]) Das. Artikel 7 u. 8. Vgl. auch Ossolinskische Handschrift Nr. 303 a. a. O.

[2]) Castr. Leop. Bd. 571 l. c.: Im Jahre 1740 beteiligte sich am Judentag in Brzeżany folgende Repräsentanz des Provinzialverbandes:
1. Der Kreismarschall Israel Iser aus Zółkiew;
2. der Kreisälteste Lewko Landys aus Lemberg;
3 » » Marko Rabinovicz aus Brody;
4. » » Litwan aus Lemberg.

der Judengemeinde Brody, diesen gegenüber saßen die 4 Deputierten der Stadt Zółkiew (bzw. 3 Abgeordnete und ein Kreisältester aus Zółkiew); neben den Brodyer und Zołkiewer Delegierten saß je ein Deputierter der vorstädtischen Gemeinde Lemberg; die letzten Plätze waren von den Deputierten der kleineren Gemeinden (Lisko, Stryj, Tyśmienica, Jaworow) besetzt.

Für die Beschlußfassung galt der Grundsatz der Einstimmigkeit, bezw. »war für die Fassung einer bindenden »Konstitution« die Gegenwart (und Einstimmigkeit) der 6 Deputierten aus Lemberg (4 Delegierte und 2 Kreisälteste) sowie die der 12 Deputierten der Woiewodschaft erforderlich« (Artikel III der Brzezaner Beschlüsse). Bezüglich der angenommenen Bestimmungen wurde den Deputierten ein Eid abgenommen, daß sie dagegen bei den staatlichen Behörden (zunächst beim Woiewoden) keinen Protest einlegen und deren Ausübung überwachen würden. Die vom Judentag getroffenen Abmachungen betreffend den reußischen Provinzialverband wurden vom Kreismarschall, sodann von den 4 Deputierten der Lemberger Gemeinde und den übrigen Delegierten unterfertigt[1]). Die Beschlüsse des Judentages wurden von dem Schreiber des Provinzialverbandes in die »Bücher der Judenordnung, sowie der am Kongreß (partiellen Judentag) vereinbarten Dispositionen »xięgi porządku y dyspozycyi uczymonych na kongressie« eingetragen.

Das Protokollbuch des Judentages der Woiewodschaft Sendomir wurde vom Provinzialschreiber oder einem angesehenen Juden des Städtchens Pinczow aufbewahrt[2]).

d) Die Kosten des partiellen Judentages: wurden von dem Vermögen des Provinzialverbandes sowie der einzelnen Kahale gedeckt. Es scheint der Grundsatz gegolten zu haben, daß für die Spesen des Kreismarschalles und

[1]) Das. Art. 3, 7, 8, 15.

[2]) Das. Art. 1, sowie Ossolinskische Handschrift, Nr. 303 Judentag in Stopnica 1754. Art. 1 u. 19.

der Kreisältesten der Provinzialverband, für die Kosten der Deputierten aber die beim Judentag von ihnen vertretenen Kahale aufzukommen hatten. Es sei hervorgehoben, daß ein partieller Judentag ganz bedeutende Summen an Kosten verschlungen hat. So wurde beispielsweise den Kreisältesten und dem Kreismarschall an Diäten während der im Zeitraum vom Jahre 1746—1754 abgehaltenen partiellen Judentage der Woiewodschaft Sendomir der enorme Betrag von 7150 poln. Gulden gezahlt. Der Kreismarschall bezog für seine Person jedesmal 600 poln. Gulden[1]). Die beiden Deputierten der Drohobyczer Gemeinde, die zum Judentag nach Radom (1758) gefahren waren, erhielten aus der Gemeindekasse 640 poln. Gulden[2]).

Die Sendomirer Kreisältesten bekamen für die »Kongreßausgaben« je 100 poln. Gulden[3]).

III.

Die Tätigkeit der partiellen Judentage

läßt sich an der Hand des ermittelten Quellenmaterials nach vier Richtungen charakterisieren:

a) die Wahl des Vorstandes des jüdischen Provinzialverbandes.

b) die Regelung und Kontrolle der Finanzverwaltung des jüdischen Provinzialverbandes.

c) die Wahl der Deputierten zum allgemeinen Judentage und die Stellungnahme zu dessen Tagesordnung.

---

[1]) Ossolinskische Handschrift, Nr. 303 a. a. O. Art. 2.

[2]) Pinkas der Gemeinde Drohobycz (nicht paginiert).

[3]) Ossolinskische Handschrift a. a. O. Art. 2. Wenn wir einerseits die während der Zeit von 1746—1754 an »Kongreßkosten« des Sandomirer Provinzvorstandes verausgabten 7150 poln. Guld. in Betracht ziehen und andererseits erwägen, daß jeder Judentag mit etwa 1000 poln. Gulden das Budget des Provinzialverbandes belastet hat (Kreismarschall = 600 poln. Guld., 3—4 Kreisälteste = 3—400 poln. Guld.), so erhellt, daß in dieser Zeit 7 Judentage der Woiewodschaft Sendomir abgehalten wurden. Davon sind uns nur drei bekannt: der Judentag in Opatow, der in Dobrowa und schließlich der in Stopnica.

d) Bestimmungen in sonstigen Angelegenheiten der provinzialen Judenschaft.

ad a) Die Wahl des Vorstandes des jüdischen Provinzialverbandes.

Den Vorstand des Provinzialverbandes bildeten: 1. der Kreismarschall; 2. der Kreisrabbiner; 3. die Kreisältesten; eventuell noch 4. die Stellvertreter der Kreisältesten.

ad 1) Der Kreismarschall (marszałek ziemski), Im Sinne des Artikels I, der vom Judentag in Stopnica 1754 gefaßten Beschlüsse: »wird der Kreismarschall von den »Kreisältesten und Deputierten laut vereinbartem Wahl»modus für die Dauer von zwei Jahren einstimmig »gewählt. Er verwaltet sämtliche von den Kahalen einge»gangenen Einkünfte und bestimmt die Ausgaben des »Provinzialverbandes (wie dies seit jeher in den Ordnungs»büchern des Verbandes genau festgelegt ist). Er ist gehalten, »alljährlich vor den zu diesem Behufe mit Vollmacht ausge»statteten Deputierten der größten fünf Judengemeinden der »Provinz (ausgenommen jedoch die Gemeinde, wo der Kreis»marschall seine Residenz hat) nach bestem Wissen und »Gewissen Rechenschaft über die von ihm verwalteten Gelder »zu erstatten«. Die Abrechnung wird an einem Ort, welchen der Kreismarschall den wahlberechtigten Kahalen bekannt gibt, getroffen.

Ein anderer Beschluß desselben Judentages verlangt vom Kreismarschall pünktliche Bezahlung der Schulden des Provinzialverbandes, damit keine Unkosten an Zinsen und drgl. erwachsen.

»Der Kreismarschall hat das ihm anvertraute Verbandsvermögen redlich zu verwalten bis zur Zeit, da sein Nachfolger das Amt antritt. Dem Letzteren ist der Kreismarschall verpflichtet, sämtliche auf das Verbandsvermögen bezughabende Dispositionen und Rechnungen zu übermitteln, wie auch gemeinsam mit den Kahalsdeputierten

für das erste Verwaltungsjahr des Nachfolgers ein Programm der Verwaltung auszuarbeiten« (Stopnica 1754).

Das Kreismarschallamt ist eine Ehrenstellung, und der Kreismarschall bezieht kein Gehalt.

ad 2) Der Kreisrabbiner (rabin ziemski).

Artikel IX und X der vom Judentag in Brzeżany (reußischer Provinzialverband) 1740 gefaßten Bestimmungen unterrichten uns:

»Wir bestätigen die von uns am allgemeinen Judentag in Jaroslav getroffene Wahl des Kreisrabbiners Izak Landes in Ansehung seiner Redlichkeit und guten Gesittung. Da aber die zweite Hälfte des Lemberger Rabbinats zur Zeit noch frei ist, stellen wir vier Kandidaten auf; sollte die Wahl zu Gunsten des Izak Landes ausfallen, alsodann wird er das Kreisrabbineramt ungeteilt bekleiden; wird jedoch aus der Wahl ein anderer hervorgehen, so soll der besagte Izak Landes das Kreisrabbineramt mit dem Kandidaten, zu dessen Gunsten das Los entschieden hat, teilen. Für den Fall, daß Izak Landes nach Jerusalem reisen oder eine auswärtige Rabbinerstellung bevorzugen sollte, wird der Zweitgewählte das ganze Kreisrabbineramt für Lebzeiten innehaben. . . . Dies geschieht mit Wissen des Hochwohlgebornen Herrn Cieszkowski, welcher zur Zeit am Kongreß als Kommissär seiner Excellenz, des Fürsten, Woiewoden und Generalissimus der reußischen Lande fungiert. Und es wird noch nachträglich bestimmt: So oft das Lemberger Generalrabbinat (rabinstwo Generalne lwowskie) und Kreisrabbineramt vakant wird, sind wir gehalten, binnen eines halben Jahres zur Wahl zusammenzutreten und vier Kandidaten aufzustellen, von welchen der eine Gewählte das Lemberger Rabbinat sowie das Kreisrabbinat innehaben wird. Sollten wir binnen eines halben Jahres nicht zusammentreten können, so sind für diesen Fall die Lemberger Gemeindeältesten befugt, die Wahl des Kreisrabbiners nach

freiem Ermessen vorzunehmen, und sind wir gehalten, diese Wahl zu akzeptieren und anzuerkennen«.

Die Wahl des Kreisrabbiners geht wie folgt vor sich:

Zunächst treten vier Lemberger und sieben Gemeindeälteste der Provinz zusammen und stellen vier Kandidaten auf mit Einverständnis des Kreismarschalls aus Zółkiev und des zweiten Kreisältesten aus Brody. Sodann wird in Lemberg eine Wahlversammlung einberufen, bei welcher die erwähnten (11) Gemeindeältesten gemeinsam mit dem Lemberger Kahal und dem Lemberger Judenvolk (pospólstwo) die Wahl treffen, wer von den vier Kandidaten das Generalrabbinat der Gemeinde Lemberg und das Rabbinat des Kreises Reußen zu bekleiden hat. Es ist erforderlich, daß von den sieben Gemeindeältesten der Provinz mindestens vier die getroffene Wahl unterschreiben, sonst ist sie ungiltig.

Artikel XII der Beschlußfassung desselben Judentages besagt:

»Wir bestimmen feierlichst unter Eid, daß wir dem gewählten Kreisrabbiner keinen Groschen zur Deckung der Kosten (seines Amtes) steuern werden. Er ist gehalten, dieselben aus Eigenem zu tragen«.

Der Kreisrabbiner ist Vorsteher des Provinzialverbandes quoad spiritualia, während der Kreismarschall die weltlichen Agenden besorgt. Beide verfügen über das Recht, die Unterbeamten des Provinzialverbandes dem Woiewoden zur Ernennung zu präsentieren (Artikel XV der Bestimmungen des Judentages in Stopnica 1754).

ad 3) Die Kreisältesten (starsi ziemscy) werden vom partiellen Judentag eingesetzt. Artikel II der vom Judentag in Brzeżany 1740 angenommenen Judenordnung verlangt, daß sich an der Wahl der Kreisältesten mindestens zwei Gemeindeälteste aus Lemberg beteiligen. Über die Zahl der Deputierten aus der Provinz, von welchen die Wahl der reußischen Kreisältesten abhängig ge-

macht wurde, faßte der Judentag in Jaryczew ein uns im Einzelnen unbekanntes »Laudum«.

Im Sinne eines Beschlusses des partiellen Judentages in Stopnica (1754) können zu Kreisältesten weder Rabbiner noch Personen, die keine Kahalsteuer zahlen, gewählt werden. »So ist in den Ordnungsbüchern laut eines vom Hochwohlg. Herrn Woiewoden zu Sendomir mit Instrument de dato 23/VII. 1754 genehmigten und auf dem Kongreß in Stopnica gefaßten Beschlusses, dessen Übertretung mit 100 rothen Gulden zu Gunsten des Hochwohlg. Herrn Woiewoden geahndet wird, eingetragen« (Art. XIV). Zufolge der besagten Bestimmung wurden auch vom Judentage in Stopnica 1754 (6/IX.) einige Rabbiner, die gleichzeitig Kreisälteste der Woiewodschaft Sendomir gewesen, ihres Amtes enthoben.

Die Kreisältesten stehen dem Kreismarschall zur Seite und beteiligen sich mit beschränkten Rechten an der Verwaltung des Vermögens des Provinzialverbandes. Sie sind nämlich nicht befugt, die Ausgabeposten zu bestimmen, da dieses Recht einzig und allein nur dem Kreismarschall zusteht. Nur ausnahmsweise ist der Kreisälteste berechtigt, einen Kostenaufwand auf Rechnung des Provinzialverbandes zu machen, und zwar: a) wenn er dazu vom Kreismarschall ermächtigt wurde, oder aber b) wenn den Kostenaufwand ein dringendes Interesse des Provinzialverbandes erheischte und der Kreisälteste Belege hiefür erbringen konnte.

Aufgabe der Kreisältesten ist es, die Repartitionsliste der der Provinz auferlegten staatlichen Judensteuer und der zu bestimmenden Verbandssteuer aufzustellen. Zu diesem Behufe treten sie alljährlich zu außerhalb des Judentages veranstalteten B e r a t u n g e n zusammen; diese werden an anderer Stelle des Näheren beleuchtet werden.

Die Kreisältesten unterfertigen Schuldscheine, Überweisungen und drgl., welche auf das Vermögen des Provinzialverbandes Bezug nehmen. Bei Sammlungen, welche

zu Gunsten der provinzialen, sowie der gesamten polnischen Judenschaft veranstaltet werden, sind sie gehalten, die Hälfte dessen, was der Kreismarschall gespendet, zu steuern.

Macht der Kreisälteste einen Kostenaufwand nicht im Interesse der gesamten Provinz, sondern nur im Interesse einer dem Provinzialverbande angehörenden Gemeinde, so kommt letztere für die Ausgaben auf[1]).

Die Zahl der Kreisältesten ist verschieden. In der reußischen Provinz gab es ihrer drei (vgl. oben).

ad) 4 Die Stellvertreter der Kreisältesten (starsi podziemscy). Es erwähnt ihrer gelegentlich eine Bestimmung des Judentages in Stopnica 1754, welche dahin geht, daß die Stellvertreter der Kreisältesten bei öffentlichen Sammlungen die Hälfte des von den Kreisältesten verabreichten Betrages zu spenden haben (Art. 2).

Über ihre Rechte und Pflichten sind wir nicht unterrichtet. Wir können bloß annehmen, daß sie ebenso, wie die Kreisältesten, zu ihrer Stellung durch eine vom partiellen Judentage getroffene Wahl gelangten.

Einen besonderen Abschnitt der Verhandlungen beim partiellen Judentage bilden die Beschlüsse betreffend die Beamten des Provinzialverbandes.

»Laut althergebrachter Judenordnung, die in dem Pinkas eingetragen ist — ist dem Kreisrabbiner verboten, die Ämter des Provinzialverbandes eigenmächtig zu verteilen. Er ist gehalten, sich zu diesem Behufe mit dem Kreismarschall zu verständigen und die Einwilligung des Hochwohlg. Herrn Woiewoden einzuholen.

Zum Amtsantritt ist ein vom Hochwohlg. Herrn Woiewoden auszufertigender Konsens erforderlich. Sollte der Kreisrabbiner diesen Bestimmungen zuwiderhandeln, so sind die Beamten von den ihnen konferierten Ämtern zu entsetzen« (Artikel 15 der Beschlußfassung des partiellen Judentages in Stopnica 1754). — Aus dem vorliegenden

[1]) Ossolinskische Handschrift, Nr. 303 a. a. O, Art. 2, 6, 12, 14.

Quellenmaterial sind folgende Beamte des Provinzialverbandes zu ermitteln:

5. der Syndikus des Provinzialverbandes,
6. der Provinzialsekretär,
7. die Rechenmeister,
8. die »Simpler«,
9. die provinzialen Vertrauensmänner,
10. die Judenmeister und Amtsdiener,

ad 5) der Syndikus des Provinzialverbandes (syndyk ziemsky) bildet eine Analogie zu dem für die gesamte polnische Judenschaft eingesetzten Generalsyndikus. Er ist Rechtskonsulent in Angelegenheiten der provinzalen Judenschaft und bezieht einen jährlichen Gehalt[1]).

ad 6) Der Provinzialsekretär (pisarz ziemski) führt die Judenbücher des Verbandes.

Artikel XIX der Bestimmungen des partiellen Judentages in Stopnica besagt, daß zum Provinzialsekretär ausschließlich ein Mitglied des Kahales in Pinczow ernannt werde, und zwar »in Ansehung einer, zwischen der Gemeinde Pinczow und dem Provinzialverband in Jaroslav anno 1717 getroffenen Vereinbarung«.

Ist der Posten des provinzialen Vertrauensmannes vakant, so werden die Ordnungs- und Rechnungsbücher des Provinzialverbandes vom Provinzialsekretär aufbewahrt.

Gleich dem Syndikus ist der Provinzialsekretär ein besoldeter Beamter[2]).

ad 7) Die provinzialen Rechenmeister (rachmistrze ziemscy) werden zum Unterschied von den oben genannten Beamten nicht ernannt, sondern gewählt. Insbe-

---

[1]) Ossolinskische Handschrift, Nr. 303, S. 222, vgl. die Budgetvorlage beim Judentag in Stopnica 1754: daselbst findet sich ein Posten von 150 poln. Gulden vor, welche vom Kreissyndikus jährlich bezogen werden.

[2]) Das., Der Provinzialsekretär des kleinpolnischen Verbandes bezieht einen jährlichen Gehalt von 150 poln. Gulden.

sondere bestimmt Artikel I der vom Judentag in Stopnica gefaßten Beschlüsse: »Der Kreismarschall . . . ist gehalten, alljährlich über die Einkünfte und Ausgaben des Verbandes einen redlichen Kalkül aufzustellen und diesen den von den fünf bedeutendsten Gemeinden der Provinz (ausgenommen die Gemeinde, wo der Kreismarschall residiert) bevollmächtigten Rechenmeistern zur Einsichtsnahme zu unterbreiten. Besagte Rechenmeister werden von den Kahalen gewählt und zur Aufstellung (bezw. Revision) des Kalküls ermächtigt. Zu diesem Behufe (Revision des Kalküls) wird auch Hochwohlg. Herr Woiewode von Sendomir seinen Kommissär entsenden, und der Kreismarschall ist gehalten, nach Ausgang des Verwaltungsjahres einen Ort, wo der Kalkül endgiltig aufgestellt werden soll, zu bestimmen, sowie jene Kahale festzusetzen, welche die Rechenmeister zu entsenden haben«.

Die Rechenmeister bildeten also eine Kontrollkommission, auf deren Zusammensetzung der Vorsteher des Provinzialverbandes nur insofern Einfluß übte, als er die zur Wahl der Revisoren berechtigten Kahale bestimmte.

Daß die Rechenmeister nicht selten ihres Amtes streng gewaltet haben, bezeugt die dem Judentag in Stopnica 1754 unterbreitete Budgetvorlage. Darin sind von den Rechenmeistern einige bedeutende Posten gestrichen worden, als da sind: »der Anspruch (gegen den Provinzialverband) des Kreisältesten Chaskel aus Tarnov im Betrage von 5703 poln. Gulden, die von den Brüdern Haskelewicz aus Opatow beanspruchte Summe von 1860 poln. Gulden, eine angebliche Forderung des Kreisrabbiners Haskelewicz aus Rzeszow im Betrage von 140 poln. Gulden, der angeblich dem Klodziner Rabbiner, Chaskel iun., zukommende Betrag von 2520 poln. Gulden, eine Forderung des Rabbiners aus Nowomiasto, Saul Symchowicz im Betrage von 5326 poln. Gulden, eine vom Kreisältesten Israel Saulewicz aus Pinczow beanspruchte Summe von 4000 poln. Gulden, eine angebliche Forderung

des Nachum Schmulevicz aus Wodzisław in der Höhe von 3000 poln. Gulden; insgesamt also 22.549 poln. Gulden, welche weder anerkannt noch in den Kalkül aufgenommen wurden«.

ad 8) Die provinzialen Simpelsteuermeister (»Simpler«, symplarze ziemscy).

Ihre Aufgabe besteht darin, daß sie die Simpelsteuer (Kopfgeld plus Verbandssteuer) berechnen, das Repartitionsprojekt ausarbeiten und schließlich die Steuer laut der vom partiellen Judentag genehmigten Repartitionsliste von den Steuerpflichtigen eintreiben. Der poln. Schatzmeister bestimmt, wie viel »Simpler« in jeder Provinz zu amtieren haben. Die Simpler leisten vor ihrem Amtsantritt einen Eid, daß sie die Steuer redlich repartieren und einziehen werden. Sie erhalten vom polnischen Schatzmeister ein Dokument, das die Bedeutung einer Legitimation hat[1]).

Die Simpelsteuermeister werden in der vom polnischen Schatzmeister bestimmten Zahl, von den Kahalen gewählt und zwar nach einem auf den partiellen Judentagen beschlossenen Wahlmodus.

In der reußischen Provinz bestehen sieben Simpler. Davon werden — im Sinne eines Beschlusses des partiellen Judentages in Jaryczev von 1740 — zwei von dem Lemberger Kahal, die übrigen fünf von den Gemeinden der Provinz gewählt[2]).

---

[1]) Castrensia Leopoliensia: Bd. 566, S. 2228—2230, Art. 4, 5, 6.

[2]) Castrensia Leopol. Bd. 571, S. 2692, Art. 1; besagter Beschluß wird vom Judentag in Brzezany 1740 in Kraft erhalten.

(Fortsetzung folgt).

Die Grundlagen einer jüdischen Ethik.

Von I. Scheftelowitz.

(Schluß.)

Wie sehr stach die jüdische Lehre von der Behandlung der Feinde gegen die damalige morsche griechisch-römische Kultur ab, in der Meuchelmord und Eidbruch gewöhnliche Erscheinungen waren[1]). Auch im Brahmanismus ist alles dem Feinde gegenüber erlaubt. Nicht einmal einen Eid brauchte man ihm gegenüber zu halten. »Auf einen Feind ist kein Verlaß, gelobt er Frieden eidlich auch; wie auch überliefert ist, wurde trotz des Eides Vrtra von Indra umgebracht. Ohne Vertrauen erliegt wahrlich sogar der Feind der Götter nicht; weil er vertraute, ward Ditis Sohn zerschmettert vom Götterherrn«[2]). Die Menschenliebe ist somit auf dem Boden des Judentums erwachsen. Die Behauptung Treitschkes[3]): »Man kann es nicht oft genug betonen, die Humanität ist eine christliche Idee, schlechterdings christlich«, steht in vollem Widerspruch zu den historischen Tatsachen.

Nach der jüdische Lehre ist nur derjenige wahrhaft fromm, der gegen seinen Mitmenschen gerecht und barmherzig ist, seinen Feinden gegenüber sich stets edel erweist und das ihm zugefügte Leid geduldig erträgt: »Der Mensch sei klug in der Gottesfurcht, seine Sprache sei milde, er unterdrücke seinen Groll, halte Frieden mit Brüdern, Verwandten, mit der ganzen Welt, selbst mit

[1]) Plato Republ. 3, 389 b erlaubt die Lüge, wenn sie gegen Feinde gerichtet ist.

[2]) Pançatantra II, 39–40, vgl. auch I, 130 f u. Visnu Purāna 76.

[3]) L. v. Treitschke in Politik II, 31.

den Heiden im Ausland, damit er überall geliebt, geachtet und gern gesehen bei den Menschen sei«[1]). Nur derjenige kann sich die Tora vollkommen aneignen, »der Gott und die Menschen liebt, der Wohltun und Redlichkeit liebt, der seinem Nächsten das Joch (des Leidens) tragen hilft und ihn stets nach der günstigen Seite beurteilt, ihn auf den Weg der Wahrheit bringt und ihm zum Frieden verhilft«[2]). Gottesliebe und Menschenliebe sollen sich also gegenseitig durchdringen. Wer nun seinen Nächsten haßt, kann Gott nicht wahrhaft lieben, denn Gottesliebe ist allumfassend, in ihr schätzen wir die Welt und das Leben.

C. Bewertung des Kindes[3]).

a) Des Kindes Seele ist sündenrein.

Das Judentum bewertet das Kind sehr hoch. Des Kindes Seele gilt als rein und unschuldig. »Mein Gott! die Seele, die du mir gegeben hast, ist rein«, so beginnt ein Gebet[4]). »Wie die Opfer rein sind, so sind auch die Kinder rein«[5]). »An dem Kinde werden noch keine Sünden gefunden[6]«). Vor seiner Geburt hört das Kind die göttliche Stimme: »Wisse, daß Gott rein ist, und daß auch deine Seele rein ist, die er dir gab. Bewahrst du sie in Reinheit, dann Heil dir! Falls aber nicht, entreiße ich sie dir«[7]). »Heil dem Fenschen, dessen Sterbezeit ähnlich ist der Zeit seiner Geburt. Sowie er in der Stunde, wo er geboren ist, rein ist, so sei er auch in der Todesstunde rein«[8]). »Das Kind ist

[1]) Berachot 17 a.

[2]) Perek Kinjan Tora 6.

[3]) Darüber finden sich bei Lazarus Bd. II, p. 272 nur neun Zeilen.

[4]) Berachot 60 b; vgl. Wajjlkra Rabba Par. 4.

[5]) Pesikta de R. Kahana P. 6.

[6]) Bemidbar rabba Par 4.

[7]) Nidda 30 b, Wajjikra r. P. 14.

[8]) Debarim r. Par. 7 (cap. 28, 6). Solche Anschauungen ließen nicht den Gedanken an die »Erbsünde« aufkommen. Diese christliche Vorstellung wird vielmehr bekämpft: »Abraham hätte verdient, vor

bis zu seinem zehnten Jahre vollständig gut. Von da ab beginnt der böse Trieb sich in ihm zu regen. Sucht ihn der Mensch nicht zu beherrschen, so verfällt er der Sünde«[1]). Diese Anschauung ist auch in folgender Legende enthalten: »Als das Kind Ismaël in der Wüste dem Verschmachten nahe war und Gott der Hagar eine Quelle zeigen wollte, baten ihn die Engel, er möge das Kind verdursten lassen, da es später einmal viele Israeliten vor Durst umkommen lassen werde«. Da sprach Gott: »Ist er nicht jetzt vollkommen fromm? Man beurteile einen Menschen nur nach seinen bisherigen Handlungen«[2]). »Die heiligen Worte der Tora werden darum mit einem Kinde verglichen,

Adam erschaffen zu werden, allein Gott dachte: Erschaffe ich Abraham zuerst, wer soll, wenn er sich versündigt, es wieder gut machen? Darum will ich zuerst den Adam erschaffen; handelt er verkehrt, so kommt dann Abraham und macht es wieder gut« (Midr. Koheleth II, 11). »In dem Maße, wie die irdischen Generationen entarteten, entfernte sich Gott immer weiter von der sündigen Welt. Nach der Sünde Adams verließ Gott die Erde und weilte im ersten Himmel. Nach ihm kamen die sündhaften Geschlechter des Kain, des Enosch, der Sintflut, des babylonischen Turmbaues, Sodoms und Kanaans. Nach jeder von diesen Generationen zog sich Gott von einem Himmel zu den andern zurück, bis er im letzten Himmel war. Nach diesen sündhaften Geschlechtern folgten sieben fromme Männer: Abraham, Isak, Jakob, Levi, Kehat, Amram und Moses. Mit dem Auftreten dieser einzelnen Männer stieg die himmlische Majestät zurück von Himmel zu Himmel, bis sie zu Moses Zeiten von neuem auf der Erde weilte« (Pesikta r. P. 5 u. 40). Auf die christliche Lehre der Erbsünde scheint R. Jochanan bar Napacha anzuspielen, welcher lehrt, daß die Schlange in Eva ein Gift zurückgelassen habe, das sich auf die menschlichen Nachkommen fortpflanzte; Israel jedoch sei infolge der göttlichen Gesetzgebung von diesem Gifte befreit worden (Aboda sara 22 b).

[1]) Midr. Tanchuma zu I Mos. cap. 2.

[2]) Bereschit rabba Par. 53, vgl. auch Talm. Rosch ha-Schana 16 b. Als Kuriosum will ich erwähnen, daß Sombart in seinem Werke: »Die Juden u. d. Wirtschaftsleben« S. 246 aus dieser Legende folgert, daß einem »gelegentlich auf Wunsch Kontoauszüge« vom himmlischen Guthaben gemacht werden. Darf ein Gelehrter derart die Tatsachen entstellen?

das die Milch von der Mutterbrust saugt«[1]). »Die Kinder werden den Frommen gleichgestellt, denn Gott spricht: Wer in Unschuld wandelt, den achte ich so, als wenn er meinen Willen täte«[2]). »Sind fromme Menschen in einer sündhaften Generation vorhanden, so leiden diese für die Sünden ihses Zeitalters, gibt es aber keine Frommen, so leiden die Kinder für die Sünden der Generation«[3]). Sie gelangen, selbst wenn sie gleich nach ihrer Geburt sterben, ins Jenseits[4]). Sogar die Säuglinge gottloser Eltern werden nach dem Ausspruche R. Akibas der zukünftigen Welt teilhaftig[5]). Gemäß einem kabbalistischen Werke[6]) sitzt der Engel der Tora, Metatron, »täglich drei Stunden in der Himmelshöhe und sammelt um sich alle Seelen der Kinder, die im Mutterleibe gestorben sind, und die der Schulkinder, die beim Lernen des Pentateuchs gestorben sind, bringt sie vor den Tron der göttlichen Herrlichkeit, setzt sie stufenweise, klassenweise, reihenweise um sich und unterrichtet sie in Tora und Weisheit, in Agada und in halachischen Traditionen und beendet so mit ihnen das Buch der Tora«. Somit hat sich die Lehre des Neuen Testaments, daß das Kind im Himmelreiche die erste Stelle einnimmt[7]), aus urjüdischen Gedanken entwickelt. Und die Worte Jesu von Nazareth: »Lasset die Kleinen zu mir kommen, denn ihrer ist das Himmelreich«[8]), gehen auf jüdische Anschauungen zurück.

b) Gott liebt die Kinder.

Nach altjüdischer Auffassung liebt Gott vor allem die Kinder. Sie verkünden, wie der Midrasch sich ausdrückt,

[1]) Sifre 5 M. Abschn. 321.
[2]) Midr. Mischle zu 11, 20.
[3]) Sabbat 33 b.
[4]) Sabbat 134.
[5]) Sanhedrin 110 b.
[6]) Otijjot de R. Akiba bei Jellinek, Bet ha-Midrasch II, S 114.
[7]) Matth. 18, 1—4.
[8]) Matth. 19, 14.

Gottes Herrlichkeit[1]), denn in ihrer geistigen Entwicklung staunen wir die göttliche Weisheit an. Gott hat seine Freude daran, wenn ein der Sprache noch nicht ganz mächtiges Kind ihn anruft; er spricht: »Sein Stammeln ist mir lieb«[2]). »In der Stunde, in welcher die Kinder aus der Toraschule entlassen werden, ruft eine himmlische Stimme den Kindern zu: Geht, esset euer Brot in Freuden, der Hauch eures Mundes ist mir wie Opferduft«[3]). Gott erhört darum gern ihr Flehen. Dieser Gedanke liegt folgender Legende zu Grunde: Mordechai, so berichtet ein Midrasch[4]), beschäftigte sich täglich damit, Kinder zu unterrichten. Als er plötzlich erfahren hatte, daß Haman alle Juden töten wollte, trauerte er und fastete und flehte weinend zu Gott. Dasselbe taten auch seine an ihm hängenden kleinen Schüler, ohne den wahren Grund der großen Trauer ihres Lehrers zu begreifen. Die Mütter dieser Kinder wollten ihre Kleinen veranlassen, daß sie Speise und Trank zu sich nehmen mögen, doch sie weigerten sich, etwas davon zu genießen. Feierlich legten sie vielmehr ihre Händchen auf ihre Bibel und schwuren: Wir wollen mit unserem Lehrer Mordechai zusammen fasten und gemeinsam sterben. Dann öffnete jedes Kind seine Bibel und legte sie an sein Herz. Da erhörte Gott das Flehen und Klagen dieser Kleinen und sandte ihretwegen dem Volke Israel Rettung. »Die Ehrfurcht vor Gott ist ein fester Verlaß, sie ist den Kindern eine Zuflucht«[5]). Ein großes Schiff, so erzählt der Midrasch, wird auf dem Meere von einem gewaltigen Orkane erfaßt und droht unterzugehen. Auf ihm befanden sich etwa 1000 Heiden und außerdem ein kleines jüdisches Kind. Dem lautjammernden Kinde erschien plötzlich in der höch-

[1]) Jalkut Echa 4.
[2]) Sabbat 63 a, Schir ha-Schir. rabba 2, 4.
[3]) Koh. rabba c. 9, 7.
[4]) Jalkut. Esth. c. 6.
[5]) Spr. Sal. 14, 26.

sten Not der Prophet Elias und verkündete ihm: »Nur um deinetwillen errette ich das Schiff samt den 1000 Heiden«[1]). Ein anderer Midrasch[2]) berichtet, daß die im Jenseits weilenden Kinder beim Anblick ihrer mit ewiger Verdammnis bedrohten Väter in Seufzen und Weinen ausbrechen, und inbrünstig Gott anflehen: »Gib uns unsere Eltern, führe unsere Eltern zu uns«. Die göttliche Gerechtigkeit antwortet ihnen hierauf: »Eure Eltern haben sich versündigt, sie verdienen nicht in die Reihen der Seligen einzutreten«. Doch die Kinder, unterstützt von Elias, erwidern: »Wenn wir irgendwie die göttliche Barmherzigkeit verdient haben, so mögen zu uns die Eltern kommen«. Der Herr wird sich dann gnädig den Kindern zuwenden und sprechen: »Eure Fürsprache für eure Eltern war gut, sie seien euretwegen gerettet.«

c) Die hohe Bedeutung der Ausbildung des Kindes.

Die Kinder gelten im Judentum als die zukünftigen Erhalter der Religion. Da nun je nach der sittlichen Ausbildung der Jugend die nächste Generation gut oder schlecht geartet ist, so legt die Tora den Eltern die Pflicht auf, die Kinder bei jeder sich darbietenden Gelegenheit zurechtzuweisen. »Und du sollst diese Lehre deinen Kindern einprägen und davon reden, wenn du in deinem Hause weilst, wenn du auf dem Wege gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst«[3]). Der Vater soll das neugierig nach dem Grunde der Gesetzesvorschriften fragende Kind belehren[4]). »Auch die Kinder, die noch keine Einsicht haben, sollen hören und lernen zu ehrfürchten den Herrn euern Gott«[5]). Auf die richtige Ausbildung des Kindes

[1]) Jalkut Jes. 54, vgl. Pesikta de R. Kahana P. 18, Jer. Berachot 13 b.

[2]) Kohelet rabba cap. 4, 1.

[3]) 5. M. 6, 7.

[4]) 2. M. 13, 8. 14; 5. M. 6, 20; 32, 7.

[5]) 5. M. 31, 13.

hat das Judentum von jeher das größte Gewicht gelegt. Der Talmud sagt, daß eine Stadt, die keine Schule für Kinder hat, zu Grunde gehen muß[1]). Vor allem wandten sich daher »die Essäer an die Kinder, solange diese noch in zartem Alter standen und bildungsfähig waren; sie hielten sie wie ihre Angehörigen und prägten ihnen ihre Sitten ein«[2]). Die Überzeugung, daß die Zukunft Israels von der Jugenderziehung abhänge, kommt in folgender talmudischer Erzählung aus dem vierten Jahrhundert (n. Chr.) zum Ausdruck. Der Patriarch R. Gamliel sandte zwei weise Männer, R. Ammi und R. Assi, nach verschiedenen jüdischen Gemeinden, um sich zu überzeugen, ob überall hinreichend für die Jugenderziehung gesorgt werde. Die beiden weisen Männer kamen an einen Ort, wo sie nach den »Beschützern der Stadt« fragten. Da wurden ihnen die Obersten der Polizei vorgestellt. Doch lächelnd riefen jene aus: »Nicht die Beschützer, sondern die Zerstörer der Stadt sind sie, die wahren Beschützer der Stadt sind die Jugendlehrer«[3]). Erst in neuerer Zeit sind unsere modernen Staatsmänner zu dieser Überzeugung gelangt, daß nicht die Polizei, nicht die strengen Strafgesetze wahre Garantien bieten für die Sicherheit der Gesellschaft und für die Beschützung von Leben und Gut der Einzelnen, sondern vor allem eine gediegene Erziehung der Kinder, durch die das Böse schon frühzeitig im Keime unterdrückt werden kann. Darum sagt mit Recht der Talmud: Die Welt hat ihren Fortbestand dem unverdorbenen Hauch zu verdanken, den die Schuljugend beim religiösen Unterricht in der Schule ausatmet, denn eine gute Schule erzieht gute Bürger. Diese sind es, welche den sittlichen Fortschritt der Welt ermöglichen, weil die Kinder noch unschuldig und frei von Sünden sind[4]).

---

[1]) Sabbat 119.
[2]) Jos., Bellum Judaicum II, 8, 2.
[3]) Jer. Chagiga 76, Jalkut Jerem. Pesikta de R. Kahana P. 15.
[4]) Sabbat 119 b.

Bereits der Psalmist kennt diese Wahrheit: »In Hinblick auf deine Widersacher hast du, o Gott, auf dem Munde der Säuglinge und Kinder deine Macht begründet, um den rachesüchtigen Feind (aus der Welt) zu beseitigen«[1]). Durch die richtige Erziehung der unschuldigen Kinder kann ein sittlicher Fortschritt eintreten, wodurch die Zahl der Bösen in der Gesellschaft abnimmt. Deshalb wendet sich auch der Psalmist an die Kinder: »Kommt, ihr Kinder, höret auf mich, die Ehrfurcht vor Gott will ich euch lehren«[2]). Das unschuldige Schulkind gilt im Judentum als heilig. Gott selbst befaßt sich gleichsam täglich mit ihm: »Einige Stunden am Tage lehrt Gott die Schulkinder die Tora«[3]). Eine Art göttlicher Prophetie äußert sich durch das Schulkind. Daher pflegte man häufig das aus dem Schulhause kommende Kind nach dem Bibelverse zu fragen, den es heute gerade gelernt hatte. In dem Inhalte eines solchen zufälligen Bibelverses erblickte man eine wichtige Vorbedeutung[4]). Solche Anschauungen zeugen von der hohen Bedeutung, die man auf die religiöse Ausbildung des Kindes legte. Der Midrasch berichtet, daß ein heidnischer Philosoph, Oinomaos von Gadara, der um 120 n. Chr. gelebt hat, den Feinden Israels folgenden Rat erteilt hätte: »Wollt ihr die Juden vernichten, so zerstört ihre Schulen; solange die Schulkinder in den Lehren ihres Gottes unterwiesen werden, werdet ihr gegen sie nichts ausrichten«[5]). Ein weiser Rabbi spricht wehmütig die Überzeugung aus, daß Jerusalem nie hätte erobert werden können, wenn man in Jerusalem gehörig für den Jugendunterricht gesorgt hätte[6]). Denn, wird die Erziehung vernachlässigt, so wächst ein gottloses, sittenverderbtes

---

[1]) Ps. 8, 3; zu אויב ומתנקם vgl. Jerem. 44, 30: אויבו ומבקש נפשו.
[2]) Ps. 34, 12.
[3]) Aboda sara 3b. Jalkut Jes. 43.
[4]) Chagiga 15. Gittin 56a. Chullin 95b. Esth. rabba 3, 9.
[5]) Bereschit rabba c. 65.
[6]) Sabbat 119b.

Geschlecht heran, das des Unterganges wert ist. Auf der richtigen Ausbildung des Kindes beruht darum die ganze Zukunft und die ganze Entwickelung des jüdischen Volkes. Dieses sucht uns ein Midrasch in folgender Allegorie klar zu machen: Bevor Gott dem Volke Israel die Tora anvertraute, forderte er dieses Volk auf, ihm Bürgen dafür zu stellen, daß sie die Tora getreulich halten werden. »Unsere Stammväter mögen unsere Bürgen sein«, antwortete Israel. »Sie genügen mir nicht«, erwiederte hierauf Gott. »Dann mögen unsere Propheten für uns bürgen«, entgegnete das Volk. »Auch diese genügen mir nicht«, sprach Gott. »So mögen unsere Kinder für uns Bürgen sein«, sagten die Israeliten. »Diese Bürgen sind mir angenehm«, versetzte Gott, »den zarten und unschuldigen Kindern vertraue ich gern mein Wort an«[1]). Drei vorzügliche Lehren enthält dieser herrliche Midrasch.

1. Häufig pocht ein Geschlecht zu sehr auf seine ruhmreichen Vorfahren und vergißt dabei das geistige Erbe seiner verdienstvollen Väter. Ein Volk kann die berühmtesten Ahnen haben und dennoch nichts taugen und vollständig unfähig werden, Träger hoher Ideale zu sein. Ein warnendes Beispiel hiefür bietet uns das heutige verkommene Volk der Griechen im Vergleich zu seinen glorreichen Ahnen.

2. Den Wert eines Volkes kann man nicht nach einem einzelnen Manne bemessen, denn die Bildung und Kultur eines sonst niedrig stehenden Volkes kann durch einen vereinzelt dastehenden Propheten oder hervorragenden Philosophen kaum beeinflußt werden. So sehen wir, daß z. B. im klassischen Altertum der kleine Staat Abdera, trotzdem dort der berühmte Philosoph Demokrit gelebt hatte, dennoch vollständig unwissend und dumm blieb.

3. Das Judentum macht nur dann Fortschritte und ist nur dann wert, Träger hoher Ideale zu sein, wenn

[1]) Schir ha-Schirim rabba zu 1, 4.

es schon frühzeitig seine Kinder belehrt, wenn es sein Hauptgewicht auf eine gründliche, sittlich-religiöse Erziehung legt. In den Kindern liegt die Zukunft des jüdischen Stammes. Daran will uns der Midrasch vor allem mahnen.

Wenn man heutzutage, wo man gerade ein eifriges Interesse für das Studium der Kindesseele an den Tag legt, das Schlagwort: »Das Jahrhundert des Kindes« geprägt hat, so kann man im Judentum mit Recht von der »Heiligkeit des Kindes« sprechen. »Die Gesalbten Gottes sind die Schulkinder«[1]). Nur das jüdische Volk, dessen Religion ein reines, inniges Familienleben predigt, konnte zu einer solchen hohen Auffassung vom Kinde gelangen.

4. Tierschutz[2]).

Zu einer gründlichen Veredlung der Menschheit ist es erforderlich, daß auch das Verhältnis der Menschheit zur Tierwelt sittlich geregelt ist. In besonders nachdrücklicher Weise lehren Bibel und Talmud die milde und schonende Behandlung der Tiere. Der Talmud hat den Grundsatz aufgestellt: »Der Tierschutz (צער בעלי חיים) ist ein göttliches Gebot«[3]). »Der König über alle Tiere ist der Mensch, der König über alle Geschöpfe ist aber Gott«[4]). Daher sind dem Menschen, dem vermöge seiner Gottähnlichkeit die Herrschaft über die Tiere überwiesen ist, mit den Herrscherrechten auch die entsprechenden Herrscherpflichten auferlegt, den ihm untergeordneten Geschöpfen nicht nur kein Leid zuzufügen, sondern sie auch möglichst schonend zu behandeln und deren Gedeihen im Auge zu haben. Hierdurch erst bekundet der Mensch seine Gottähnlickeit,

[1]) Sabbat 119 b.

[2]) Bei Lazarus II, 287 finden sich hierfür nur zwei Zitate. Der Aufsatz: A. Löw, Tierschutz im Judentum, Budapest 1890, war mir nicht zugänglich.

[3]) Sabbat 128 b.

[4]) Chagiga 13 b.

da ja Gottes Barmherzigkeit sich eben auf alle Geschöpfe erstreckt[1]) und Gott nicht nur dem Menschen, sondern auch dem Tiere hilft[2]). Der Buddhismus gebietet zwar auch Milde gegen sämtliche Tiere. Allein den Anlaß zu dieser weitgehenden Sorge für die Tiere hat die eigenartige indische Lehre von der menschlichen Seelenwanderung gegeben, nach welcher die Seele eines verstorbenen Menschen zur Strafe für seine ehemaligen Sünden in ein Tier oder einen Baum übergeht. Daher verbietet der Buddhismus selbst zum eigenen Schutze gefährliche und schädliche Tiere zu töten, denn das Tier könnte vielleicht eine menschliche Seele in sich bergen. Im Pançatantra (III, 105—107) heißt es: »Nicht verletzen, das ist die erste Tugend gemäß dem Spruch der Frommen; darum schone man sogar Läuse, Wanzen, Wespen und Ähnliches. Sogar wer schädliche Tiere verletzt, ist schon mitleidlos und wird zur grausen Hölle fahren, geschweige der, der gute selbst verletzt. Wer Bäume fällt und Vieh tötet oder durch Blutvergießen sich befleckt, kann dieser ins Paradies kommen? Für wen ist dann die Hölle da«? Die altpersische Religion des Zarathustra rät ihren Bekennern an, nur die Haustiere aus dem Grunde schonend zu behandeln, weil sie den Menschen großen Nutzen gewähren.

Dagegen gebietet das Judentum aus reiner Liebe zu Gott, der der Vater aller Geschöpfe ist, sämtliche Lebewesen milde zu behandeln. »Ebenso wie Gott sich über die Menschen erbarmt, so erbarmt er sich über alle Tiere«[3]). Gott sendet selbst den wildesten Tieren ihre Nahrung[4]); denn »voll ist die Erde deiner Geschöpfe«. »Sie alle harren dein, daß du ihnen ihre Nahrung zur rechten Zeit gewährst, du gibst ihnen, sie lesen auf, du öffnest deine Hand, sie

[1]) Ps. 145, 9.
[2]) Ps. 36, 7.
[3]) Tanchuma zu 1. M. c. 8.
[4]) Ps. 104, 21.

sättigen sich am Guten«[1]). Nach jüdischer Auffassung läßt Gott den befruchtenden Regen und den Wachstum erzeugenden Sonnenschein einem Lande, das wegen seiner sündhaften Menschen dieser himmlischen Gabe nicht wert ist, nur um der unschuldigen Tiere willen zu teil werden[2]).

Die Lehre von der schonenden Behandlung der Lebewesen war schon im altbiblischen Zeitalter so tief in das allgemeine israelitische Volksbewußtsein eingedrungen, daß man nur denjenigen für einen wahrhaft guten Charakter hielt, der auch gegen die Tiere barmherzig ist. Hingegen traute man jedem, der kein gutes Herz für Tiere hat, auch gegen die Menschen Gefühllosigkeit und Herzlosigkeit zu. Als daher Abrahams Knecht, Eliëser, für Isaak ein Weib suchte, betete er am Brunnen vor der Stadt Haran, folgendermaßen: »Das Mädchen, das ich bitten werde: 'Neig doch deinen Krug, daß ich trinke' und das hierauf erwiedern wird: 'Trinke und auch deine Kameele will ich tränken', dieses Mädchen hast du, o Gott, für Isaak bestimmt, und daran werde ich erkennen, daß du meinem Herrn Huld erweisen willst«[3]). Zu dieser Stelle sagen die alten Bibelerklärer ganz treffend: Ein Mensch, der gegen Tiere barmherzig ist, wird auch gegen Menschen wohltätig sein, weshalb auch Rebekka würdig war, in Abrahams Haus zu kommen. Bezeichnend für den tiefen, ethischen Gehalt des Judentums ist es, daß es gerade solche Männer, die ein feines Zartgefühl gegenüber den Tieren bekunden, als die geeignetsten Führer des Volkes ansieht. Der Midrasch[4]) sagt, Gott habe deshalb Moses und David zu Führern erkoren, weil sie auch gegen die Tiere barmherzig waren. Durch folgende Erzählung sucht der Midrasch die Milde des Moses gegenüber den Tieren zu charakterisieren: »Als Moses in der

[1]) Ps. 104, 27—28.

[2]) Jer. Baba mezia cap. 2, 5; Jalkut zu Ps. 36, Wajjikra rabba P. 27.

[3]) 1. M. 24, 14.

[4]) Schemot rabba Par. 2.

Nähe der Wüste die Schafe seines Schwiegervaters weidete, entlief ihm ein Schaf. Moses begab sich auf die Suche nach ihm und fand es bei einer Quelle, seinen Durst hastig stillend. Da erkannte Moses, daß es nur deshalb entlaufen war, weil es von Durst gequält war; er machte sich darüber Vorwürfe, daß er nicht genügend für das Tier gesorgt hätte. Mitleidig nahm er dann das müde Tier auf seine Schulter und trug es zur Herde zurück. Da sprach Gott zu ihm: Da du ein so treuer Hirte deiner Herde bist, wirst du wohl auch meine Herde, das Volk Israel, mit Schonung und Liebe behüten; sei du daher der treue Hirte meines Volkes«.

»Der Gerechte weiß, wie seinem Tiere zu Mute ist, aber des Frevlers Herz ist grausam«[1]). Hierzu bemerkt der Midrasch[2]): »Der gerechte Mensch wird sein Tier selbst, wenn er ihm zürnt, schonend behandeln«, dagegen wird ein rohes Gemüt an dem Tiere seine Wut auslassen. Wer aber gegen harmlose Tiere grausam verfährt, verrät eine Verrohung und Niedrigkeit des Gemütes: Daher berücksichtigt die Bibel auch das Fühlen des Tieres. Sie gebietet, daß ein Kalb nach seiner Geburt die ersten sieben Tage bei dem Muttertier bleiben solle und erst vom achten Tage ab geschlachtet werden dürfe[3]). Ein Muttertier darf nebst seinem Kalbe nicht an einem und demselben Tage geschlachtet werden[4]), denn auch das Muttergefühl des Tieres soll man schonen, das beim Anblick, wie sein eigenes Kalb getötet würde, in Aufregung geraten würde. Daher darf man, wenn man ein Vogelnest ausnehmen will, erst dann sich die Küchlein aneignen, wenn die Mutter weggeflogen ist[5]). Das Verbot: »Du sollst nicht das Zicklein

[1]) Spr. Sal. 12, 10.
[2]) Jalkut zu Spr. Sal. 12, 10.
[3]) 3. M. 22, 27.
[4]) 3. M. 22, 28.
[5]) 5. M. 22, 6.

in der Milch seiner Mutter kochen[1]), erklärt der im 12. Jahrh. lebende R. Samuel ben Meir (genannt Raschbam) folgendermaßen: »Es liegt etwas Verabscheuungswürdiges, eine gefräßige Gier darin, die Milch des Muttertieres zugleich mit dem Jungen zu genießen; dieses Gebot soll Milde gegen die Tiere lehren«. Man darf einem Tiere, während es Getreide drischt, nicht das Maul verschließen[2]). Im israelitischen Altertum hat man nämlich das Getreide durch Ochsen dreschen lassen, indem man sie dazu abrichtete, auf den Getreidehaufen umherzutrampeln, oder sie fortwährend hin und zurück über das Getreide trieb. Da nun hierbei das Tier angestrengt arbeiten mußte, gewährte ihm das biblische Gesetz ein Anrecht, während seines Gehens einige zu seinen Füßen verstreut liegende Körner ungestört aufzuschnappen. Dagegen wäre es grausam, dieses durch Zubinden des Maules zu verhindern. Ferner gebietet die Bibel, einem unter seiner Last hinfallenden Tiere ohne weiteres Hilfe zu gewähren[3]). Selbst am Sabbat soll man ein Tier von seinen Leiden zu befreien suchen und darf zu diesem Zweck sogar rabbinische Verbote übertreten[4]). »Bevor man selbst seine Mahlzeit einnimmt, verabreiche man dem Vieh sein Futter«, empfiehlt der Talmud[5]). Es wirft ein schönes Licht auf den Menschen, wenn dessen Vieh behaglich ißt und satt wird[6]). Am Sabbat und an den Festtagen muß man auch allen seinen Tieren Ruhe gönnen[7]).

Jede Art von Tierquälerei ist daher strengstens untersagt. »Du darfst kein Tier verschneiden, oder sonstwie verstümmeln«[8]). Verwerflich sind daher nach talmudischer

[1]) 2. M. 23, 19.
[2]) 5. M. 25, 4.
[3]) 2. M. 23, 5.
[4]) Sabbat 128 b.
[5]) Gittin 64.
[6]) Jalkut Spr. Sal. 12, 10.
[7]) 2. M. 20, 10.
[8]) 3. M. 22, 24.

Auffassung die Tierkämpfe und die Jagden[1]), weil die Freude an ihnen Roheit der Gesinnung beweist und nährt. »Das ist der Zug der Zeit: Grausames Spiel berauscht die Menge, nährt die rohen Triebe. In wildem Rennen nach gewagtem Ziel wird totgehetzt die Tier- und Menschenliebe«[2]). Mit Recht verbietet daher das Judentum derartige Vergnügungen. Weil im Altertum in den Zirkusspielen Tiere und selbst auch Menschen grausam zu Tode gequält wurden, hält der Talmud sogar den Besuch solcher Zirkusspiele für unstatthaft«, »Wer im Zirkus sitzt, beteiligt sich gleichsam am Blutvergießen«[3]).

Durch folgende Erzählung sucht der Talmud den Menschen die Schonung der Tiere ans Herz zu legen. Ein Kalb, das zur Schlachtbank geführt wurde, hatte sich losgerissen und flüchtete sich, hilfesuchend zu dem zufällig anwesenden Rabbi Jehuda, in dessen Mantel es seinen Kopf verbarg. Doch dieser stieß es hartherzig von sich mit den Worten: Fort, du bist dazu geschaffen, geschlachtet zu werden. Zur Strafe für diese Mitleidlosigkeit wurde der Rabbi bald von einer langjährigen schweren Krankheit heimgesucht. Einmal sah dieser Gelehrte von seinem Krankenlager aus, wie seine Magd die Jungen einer Katze aus dem Hause hinausfegte, um sie ins Wasser zu werfen. Da rief ihr der Rabbi zu: »Laß sie ruhig im Hause. denn Gottes Erbarmen erstreckt sich über alle Wesen«[4]). Bald darauf genas auch der Rabbi wieder von seiner Krankheit, weil er Zartgefühl für die Tiere bekundete[5]).

---

[1]) Baba Mezia 23 u. 33.

[2]) Karl Landsteiner.

[3]) Jer. Sanhedrin 40 a. So berichtet Jos., Bellum Judaicum VII, 2, 3, daß Titus nach der Einnahme von Jerusalem viele jüdische Kriegsgefangene bei den zu Caesarea veranstalteten Zirkusspielen den wilden Tieren hat vorwerfen lassen.

[4]) Ps. 145, 9.

[5]) Baba mezia 85 a, Bereschit rabba Par. 33; Jalkut zu Ps. 145.

An diese Erzählung knüpft der Gaon Scherira[1]), der im zehnten Jahrhundert lebte, folgende Bemerkungen: »Tiere, welche Schaden anrichten, wie Schlangen, Skorpionen, Löwen, Wolfe dürfen immerhin getötet werden. Dagegen soll man Tiere, die uns weder Böses zufügen noch uns sonst zur Speise oder zur Medizin dienen, nicht töten, und selbst sie zu quälen, ist untersagt. Die jungen Katzen aber, welche die Magd des Rabbi wegfegen wollte, der Rabbi jedoch noch rettete, gehören zu den harmlosen Tieren. Daher soll man solche mit Recht vor dem Untergange bewahren . . . Da nun jenes Kalb vor dem Schlachtmesser geflohen war, und schutzsuchend seinen Kopf in den Mantel des Rabbi steckte, so erschien seine sofortige Auslieferung an die Metzger als eine Grausamkeit. Als Zeichen der Barmherzigkeit hätte er das Tier wenigstens schonungsvoll eine kurze Zeit bei sich stehen lassen sollen. Wer dann so den Rabbi hätte handeln sehen, würde daraus die Lehre gezogen haben, daß man auch gegen Tiere barmherzig sein müsse. Wer aber nun sah, daß der Rabbi sofort das Tier mitleidslos von sich stieß, der wurde jetzt noch hartherziger in seinem Verhalten gegen unschuldige Tiere«. Selbst schädliche Insekten, wie Mücken und Fliegen, soll der Mensch weder verhungern, noch verdursten lassen[2]); nur zu seinem eigenen Schutze darf er sie in möglichst schmerzloser Weise töten.

Flavius Josephus[3]) hat die heidnischen Römer auf dieses erhabene jüdische Gesetz, selbst die Tiere milde zu behandeln, mit folgenden Worten hingewiesen: »In so hohem Grade aber lehrte der jüdische Gesetzgeber Milde und Nächstenliebe, daß er auch die unvernünftigen Tiere nicht davon ausschloß, sondern er gestattete nur, sie nach Gebühr zu benützen«. »Unsere Gesetze bekunden in sol-

[1]) Scheëlot u-Teschubot, Samml. Harkavy, Nr. 375.
[2]) Bereschit rabba. Par. 54, Pesikta de Rab Kahana P. 10.
[3]) Contra Apionem II, 29.

cher Klarheit Mitleid selbst mit den Viehheerden«, hebt Philo[1]) hervor. Die jüdische Religion ist demnach die erste, die den Tieren hat Schutz angedeihen lassen. Dagegen predigt die christliche Religion nicht im geringsten Tierschutz. Eigenartig erscheint es uns Juden, wenn wir im Neuen Testament[2]) lesen, daß Gott nicht für die Tiere sorgt. Deshalb hat auch Schopenhauer gesagt: »Daß die Moral des Christentums die Tiere nicht berücksichtigt, ist ein Mangel desselben«. Als das jüdische Volk noch einen Staat bildete, mußten diejenigen heidnischen Ausländer, die im jüdischen Lande das ständige Wohnrecht haben wollten, die sogenannten sieben noachidischen Gesetze beachten. Eines dieser sieben Gebote lautete, daß man von einem lebenden Tiere kein Fleisch ausschneiden dürfe[3]). Solche Tierquälerei, die damals unter manchen heidnischen Völkern üblich war, verbot also das jüdische Gesetz sogar den heidnischen Ausländern im jüdischen Lande. Selbst die Vorschriften über das Schächten der Tiere sind zur Läuterung des Menschen gegeben[4]). Durch das jüdische Schächtverfahren, nach welchem ein im Schächten geübter Mann mit einem haarscharfen Messer, das nicht die geringste Scharte haben darf, die Luft- und Speiseröhre des Tieres in einem Zuge durchschneiden soll, werden dem Tiere am wenigsten Schmerzen verursacht.

Es ist hier nicht der Ort, die gesamten Materialiensammlungen, die ich auch zu andern Kapiteln der Ethik liegen habe, auszuschütten. Sollte ich genügend Muße finden, so gedenke ich, dereinst mit Gottes Hilfe nach den hier gegebenen Proben eine jüdische Ethik zu bearbeiten. Ich

[1]) Philo, übers. v. L. Cohn, Breslau, 1910, Bd. II, 354.

[2]) 1. Kor. 9, 9.

[3]) Sanhedrin 56 a.

[4]) Bereschit rabba Par. 44.

will hier nur noch den Ursprung zweier Zitate, die bei Lazarus ohne Quellenangabe angeführt sind, angeben.

S. 51: רחמנא ליבא בעי. »Der barmherzige Gott fordert das Herz«. In dieser Form wird der Ausspruch häufig zitiert. Die Quelle ist Sanhedrin 106 b: הקב"ה ליבא בעי.

S. 72: »Lernen [kann man] von allen, selbst von Tieren«. Vgl. Erubin 100: Von der Katze können wir die Tugend der Keuschheit lernen, von der emsigen Ameise das Verbot des Diebstahls und von der Taube die eheliche Treue. Ferner wird Lazarus bei dem Satze, daß man »Keuschheit von Heiden« lernen könne, sicherlich an Berachot 8 b gedacht haben, wo die Perser als Muster der Keuschheit hingestellt werden: אוהב אני את הפרסיים הן צנועין.

S. 325, Z. 9 muß es statt »Das. 49 a« Baba mezia 49 a heißen.

Berichtigungen:

Zu S. 133, Anm. 3: Obadja von Bertinoro hat diesen Satz aus Jer. Pea, Schluß, genommen.

Zu S. 140, Anm. 3: כל ישראל ע' זה בזה kommt bereits Schebuot 39 a vor.

Besprechungen.

Schriften, herausgegeben vom Verein »Mekize Nirdamim«.

Zu W. Bachers Ausgabe des S. Mussar habe ich ferner (Vgl. oben S. 323) zu bemerken:

S. 128, Anm. 8. Kad ha-Kemach Art. שלום Ende: והיה חכם התלמוד משתבח ואומר מימי לא הקדימני אדם בשלום וכו׳.

S. 135, Z. 15—16. Baba Bathra 21 a, 22 a: קנאת סופרים תרבה חכמה.

S. 137, Z. 15—20. Vgl. Taanith 11 a: כשם שנפרעים וכו׳.

S. 138, Z. 7—10. Diese Erklärung in Aruch v. קן$_3$ und v. גמטריא. — Z. 10. M. Vitry 520: אני שמעתי.

S. 139, Anm. 2. In unserem M. Vitry bildet בן עזאי keinen besonderen Abschnitt, sondern ist mit Kap. 2 vereinigt. Die Bemerkung in den Talmudausgaben geht gewiß auf M. V. Ms. Oxford[1]) zurück, nur ist die Angabe מתחיל כאן ungenau, da im Ms. בן עזאי den Anfang des Traktates bildet. So auch im Agudda[2]) und in deutschen und französischen Talmudhandschriften[3]). Daraus erklärt sich die Bezeichnung פרקי בן עזאי (פרק) in Hss.[4]) und bei alten Autoren[5]) und דרך ארץ דבן עזאי bei Ibn Aknin.

S. 143, Anm. 14. Die Stelle, mit geringfügigen Abweichungen, in Derech Erez r. Kap. III Ende. והאורח אחריו in Kallah r. Kap. VI Ende; edd. und M. Vitry 723: ואחר כן אורח.

S. 144, Z. 14. הברייתות הקטנות erinnert an die ähnliche Bezeichnung im Scherirabrief: ברייתות קטיעות.

S. 145, Z. 7—8. Mischnah Sanhedr. 37 a.

S. 151, Z. 23—24. Die Erklärung von בית המטבחים als »Küche« ist sehr auffallend, da die Wunder nur den Tempeldienst betrafen,

---

[1]) Vgl. Berliner in S. Hurwitz' מבוא למחזור ויטרי S. 183.

[2]) Ed. Krakau 1571, 225 b.

[3]) Vgl. Neubauer bei Goldberg, Derech Erez rabbah, S. VI, Anm. d. und Epstein, Beiträge zur jüdischen Altertumskunde, S. 113.

[4]) Vgl. Rabbinowicz, Berachoth, S. נ״ג, Note 70; Goldberg, op. c., S, XV, Note und S. III unt.

[5]) Raschi, Berachoth 22 a v. הלכות, Pessachim 86 b v. כל מה, Tossafoth Erubin 53 b v. משיירין. Vgl. noch Zunz, Gottesdienstliche Vorträge[2], S. 117, Anm. 9.

eine Küche aber in diesem Dienst keine Verwendung hatte. Wir wissen ja auch die Bestimmung des בית המטבחים, das sich hart an der Nordseite des Altars befand, ganz genau. Dort wurden die Tiere für den Altar zubereitet[1]).

S. 153, Z. 20. בהמה als Erklärung von שמיר ist auffallend; Maimonides hat richtig: שרץ. Für בהמה ist gewiß בריה zu lesen. Vgl. Tosefta Sota XV, 1[2]). — Das. ומפסדת l. ומפסקת.

S. 159, Z. 12. Vgl. M. Vitry 543.

S. 160, Z. 20—23. Sanhedr. 74a.

S. 161, Z. 23. Vgl. S. 159, Z. 28. Die Quelle ist B. kamma 119a.

S. 163, Z. 21—23. Sanhedr. 109b.

S. 164, Z. 20—21. Sifre Num. § 30, Ta'anit 11a. Vgl. Sefer Mussar, S. 35.

S. 167, Z. 21—168, Z. 1. Das Zitat und eine ähnliche Ausführung schon früher S. 124, Z. 11—30. Hier sind sie nicht recht am Platze.

S. 174, Z. 32. Interessant ist es, daß unser Autor die Skandinavier אשכנזים nennt, denn האשכנזים השוכנים בירכתי צפון sind doch nur die Bewohner Skandinaviens.

S. 180, Anm. 17. M. Vitry 552 in einem Zusatz zu Aboth: ר' אבא אומר אשרי מי וכו'.

S. 181, Z. 1—3. M. Vitry 563, 564.

S. 220. סרכה. Das Wort in bezug auf ריאה kommt im Talmud vor, Beza 40a nach der Erklärung Alfassis z. St.[3]) und Maimonides im Mischnahkommentar[4]).

S. XII. In seiner Einleitung S. 1, Z. 9—10, zählt Ibn Aknin unter seinen Quellen: דרך ארץ רבא וזעירא דרבנן ודרך ארץ דבן עזאי, also drei Werke oder Baraithas des Namens דרך ארץ, im Texte aber werden nur דרך ארץ דבן עזאי und דרך ארץ דרבנן angeführt. Zwischen dieser Tatsache und der Angabe im מבוא findet Bacher einen Widerspruch, den er dadurch löst, daß er die Angabe im מבוא folgendermaßen korrigiert: דרך ארץ רבא דבן עזאי ודרך ארץ זעירא דרבנן. Diese Korrektur ist nicht nötig. Wir finden nämlich in Halachot Gedoloth, ed. Berlin, 644—652 unser דרך ארץ זוטא, wegen seines Inhalts von Ibn Aknin ד"א דרבנן genannt, in zwei Teile geteilt: דרך ארץ זעירא und

[1]) Vgl. Schekalim VI, 4, Middoth III, 5 und Tamid 31b. Vgl. Pesachim 16a.

[2]) Vgl. Jerusch. Sota IX, 13, 24b.

[3]) דאי איכא סירכא משתמטא. Die Quelle ist R. Chananel z. St. דכי איכא סירכא משמטא.

[4]) Vgl. Schulchan Aruch II, N. 39, § 12, שפתי כהן das. § 32 und Responsen חתם סופר Joreh Deah N. 39.

פרק דרך ארץ רבא. Es ist also bei Ibn Aknin ד״א רבא = ד״א דרבנן + דרבנן ד״א זעירא = unserm ד״א זוטא. In der Tat zitiert Ibn Aknin, was Bacher entgangen ist, auch דרך ארץ זעירא, S. 143, Z. 1.

S. XVIII unt. ה׳ הידיעה für אשר muß nicht auf das arabische Muster zurückgehen, da auch in der Bibel der Artikel zuweilen in pronominaler Bedeutung vorkommt. Vgl. Gen. 12, 7 und 35, 1 הנראה; 18, 21 הבאה; 21, 3 הנולד; Jos. 5, 5 היוצאים u. הולדים; 10, 24 ההלכוא; I Sam. 9, 24 והעליה; Jes. 43, 7 הנקרא; I Chr. 26, 28 ההקדיש. Im Piut ist dieser Gebrauch häufig. Vgl. z. B. das Stück האדיר בשמי עליות nach der Schacharith-Keduschah des Versöhnungstages: הנפוצות מקבץ, הוּמַן כל גבולות, ההשריצם, הכצמר נקי, הלבושו כשלג, הצר ביה u. a.

Zu פירוש מסכת משקין, ed. Chajes, habe ich folgendes zu bemerken:

S. VII, Anm. 4 und VIII, Anm. 2. Über משקין vgl. die Nachweise bei Aptowitzer in der Monatsschrift 1911, S. 635, 638 zu Geonica II, S. 56, Z. 1. Vgl. noch Alfassi Moëd katon III, N. 1196, Tossafoth ריד M. katon Ende, Manhig 93b, Jalkut ed. pr. I R. § 193[1]). Prov. § 931 (ed. pr.), Ittur II, 55d, Kaftor wa-Ferach Kap. I (ed. Edelmann 3b), R. Nissim, Bezah I, N. 849 Ende. משקין also auch bei Spaniern und Franzosen[2]). Ebenso findet sich Moëd katon auch bei Italienern[3]).

S. XI, Anm. 13. Lies: Agur N. 36. Das Responsum R. Jesaias in ha-Machria N. 87.

S. XIV, Anm. 5. Schibbole ha-Leket, S. 366 ist ein Zitat aus Pardes N. 290, dort aber ist שלמה fehlerhaft für שמואל[4]). Es ist Samuel ben Jehuda ha-Kohen aus Mainz, zur Zeit R. Gerschoms[5]). Er kann daher nicht identisch sein mit Salomo Kohen in Tossafoth Pessachim 68b, da jenem der Tossafist Isaak der Ältere (ר״י) antwortet. Jener ist gewiß der Vater des ר׳ משה בר׳ שלמה הכהן, eines Schülers des R. Tam und ר״י[5]). — Für ר׳ שלמה הכהן הגרסן in Or

---

[1]) Ed. pr. zweimal, ed. Frankfurt einmal.

[2]) משקין in Mordechai. M. katon I, aber nur in den Zitaten aus Ittur und R. Nissim.

[3]) Vgl. z. B. R. Isaak ben Malki Zedek zu Schebiith III, 10.

[4]) So schon Buber, Einleitung zu Sefer ha-Orah, S. 112. In der Tat heißt es in Maasse ha-Geonim, ed. Epstein, S. 112: רבינו שמואל הכהן. Die Entscheidung des R. S. ha-Kohen im Namen seines Vaters stimmt auch mit dem überein, was im Namen von R. Jehuda ha-Kohen mitgeteilt wird. Vgl. Schibbole ha-Leket, S. 366, Or Sarua II, 177b.

[5]) Vgl. Buber, S. ha-Orah a. a. O. und Epstein, Einleitung zu M. ha-Geonim, S. XXIII.

[5]) Tossafoth Jebamoth 10b v. לפי, 13a v. לא, 34b v. נתן, 56b

Sarua I צדקה N. 15 hat Mordechai B. Bathra N. 501: ונימו הר'[1]) שלמה כהן.

S. XIX. Auch בני המדרש[2]), in der Bedeutung לומדים oder תלמידים ist nicht geläufig.

S. XX. חוץ in der Bedeutung גליון הספר שבו הקרי: bei Raschi Sanhedr. 103a oben: ומבחוץ כתוב ויעתר לו[3]).

S. 2, Anm. 4. Vielleicht ist dazu zu erwähnen, daß Aruch für Durst nur צה hat. Halachoth Ged., Berlin, S. 199: צהותא.

S. 10, Anm. 10. Vgl. Responsen der Gaonim, ed. Harkavy, S. 103, N. 208.

S. 14, Anm. 1. Über die Forderung מים חיים für זבה, vgl. die Nachweise weiter unten in meiner Bemerkung zu Ma'aße ha-Geonim, S. 76, N. 86. — Das. Anm. 7. Die Lesart ובקשו Sabbath 67a edd. und Chullin 78a mss.

S. 15, Anm. 8. Zwei R. Josua b. Levi nimmt auch Weiß, דור דור ודורשיו III, 60a, an. Es gibt aber dafür keinen einzigen stichhaltigen Beweis, Vgl. auch Bacher, Ag. pal. Am. I, S. 129, Note 1. Vgl. auch Erech Millin 8b. — Das. Anm. 10. Der Brauch, auch die Sabbathe vor Schabuoth und Sukkoth als שבת הגדול zu bezeichnen, ist nicht ganz unbekannt, er wird Schibbole ha-Leket N. 205 erwähnt: וכן נהגו לקרות לשבתות שלש רגלים[4]). Der Brauch scheint nur in Italien heimisch gewesen zu sein, da ihn bloß Italiener kennen. Vielleicht auch in Ungarn. Vgl. Sch. ha-Leket a. a. O.

S. 18, Anm. 3. Daß der Verfasser אמר מר wirklich in seinem Text gelesen, ist nicht sicher. Es scheint seine Manier zu sein, diese Wendung zu ergänzen. Vgl. S. 33, Z. 7.

S. 21, Anm. 3. Ed. Lowe liest Schekalim I, 2 מבקירין, so auch

---

v. מן, 77a v. ריש, Chullin 116a v. והיתה. Vgl. RABN. 126b, Rabiah 57b, Or Sarua II, N. 34 u. a. Vgl. Zunz, Zur Geschichte, S. 54, 55.

[1]) Vgl. Michael, Or ha-Chajjm, S. 1192. Dies ist gewiß die Quelle für Zunz, Zur Geschichte, S. 55; Zunz identifiziert ihn mit ר' שלמה כהן in Tossafoth Pessachim. Woher Michael ממנגצא' hat, weiß ich nicht; im Mordechai und in seiner Quelle, Or Sarua a. a. O., bloß ר' יהודה בר' קלונימוס.

[2]) S. 24, Z. 4: ויש מבני המדרש דורמו, S. 54, 55.

[3]) Vgl. andere Lesarten bei Rabbinowicz z. St., so auch Jefeh Mareh, Sanhedr. XI, N. 15.

[4]) Vgl. תניא N. 42.

Jerusch. in der Mischna'n und 46a[1]). Unser Verfasser liest aber Piel: מבקרין. Diese Form hat ms. München, Peah VI, 1[2]).

S. 24, Anm. 3. נוחה auch Edd. und Raschi 7a; 13a: נוהה[3]). — Das. Anm. 7. בתחלה streicht schon תוספות ריי"ד, 32b. Vgl. auch תוספות רע"ק z. St.

S. 33, Anm. 14. Die Erklärung des Verfassers steht in ms. München 2 im Text[4]). Die Frage des Herausgebers im מהרש"א z. St.

S. 34, Anm. 2. Vgl. Tossafoth Sabbat 33b v. הי"נ. Für Tossafoth spricht Gen. r. XXXV, 5[5]). — Das. Anm. 6. Jalkut Mischle V, zitiert Tanchuma (בראשית § 13), Tanch. liest aber unseren Text. Die scheinbare Abweichung im Jalkut erklärt sich aus der Anführung des Zitates zu 5, 6; Jalk. Jos. § 31, wo die Talmudstelle zitiert wird, heißt es auch zuerst פלס und dann פן תפלס, wie in unseren Texten[6]). Auch R. Chananel liest und erklärt wie Raschi, so auch Aruch v. פלס. Eine ähnliche Erklärung wie bei unserem Verfasser, nämlich לא אפשר — פלס in מהרש"א z. St.[7]). Interessant ist aber bei unserem Verfasser die Deutung auf תלמוד תורה, so RABD. in הכותב z. St.[8]). — Das. Anm. 8. Vgl. Tanchuma וישלח § 6: בשהאשה מצנעת את עצמה בתוך הבית ראויה להנשא לכהן גדול ותעמיד כהנים גדולים. Vgl. Num. r. I, 3.

---

[1]) Vgl. auch Rabbinowicz, Schekalim 3a, Note 2; 6a, Note 30; Peah 1a, Note 5; 2b, Note 9. Vgl. noch besonders Jerusch. Peah VI, 19a—19c. Vgl. auch Aruch v. בקר$_2$, Ibn Ganach und Kimchi r. בקר.

[2]) So auch Ibn Ganach, Wb. S. 106. Ed. Lowe: שיבוקר = Pual.

[3]) Toseftha Sabbath XV (XVI) 5 in Tanchuma, ed. Buber במדבר § 21: אמו נוחה עליו. Tanchuma במדבר § 18 und Num. r. IV, 3: נוחנת. Zur Ableitung von נחן vgl. Aruch v. נה$_1$.

[4]) l. ומתנצלנא מינה,

[5]) Vgl. Pesikta, ed. Buber 87b, Tanchuma בראשית § 13.

[6]) Aber es hat eine Lesart: כתיב פן תפלס וכתיב פלס gegeben, so liest auch noch Asulai. Vgl. ברכי יוסף Orach Chajim N. 38 § 7 Ende, wo auch Ascheri und R. Nissim aus mss. angeführt werden.

[7]) Aus der Frage des מהרש"א erklärt sich die Lesart des Verfassers von ms. 2, die auch En Jakob hat.

[8]) So auch Raschi in En Jakob, mit derselben Erklärung wie bei unserem Autor. Vielleicht hat S. ben ha-Jathom diesen Raschi gekannt.

(Fortsetzung folgt.)

*

Ben Jehuda, **Thesaurus totius Hebraitatis** (hebr. Titel: מִלּוֹן u. s. w.). Berlin-Schöneberg, Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung. Bis jetzt sind erschienen Bd. I—III.

Ben Jehudas Gesamtwörterbuch der hebräischen Sprache gehört unstreitig zu den hervorragendsten Erscheinungen unserer Zeit. Was in anderen Kreisen von ganzen Akademien, ja von Verbänden von Akademien geleistet wird (vgl. den großen lateinischen Thesaurus), muß bei der Zerfahrenheit der jüdischen Literatur nicht selten von einem einzigen Menschen zustande gebracht werden. Fast könnte man ausrufen: Glücklich die Literatur, die über solchen Opfermut verfügt! Aber, genau besehen, ist die Sache dennoch zu traurig, als daß sie heilverheißend sein könnte. Ein Mensch allein vermag auf keinem Gebiete alles zu sehen, alles zu ergründen; Fehler und Lücken müssen sich unvermeidlich einstellen, und die Einheitlichkeit artet leicht in Einseitigkeit aus.

Mit diesen Worten schon haben wir dem wackeren Verfasser den Tribut unseres Dankes und unserer Bewunderung gezollt, zugleich aber unserem leisen Zweifel und Bedenken Ausdruck gegeben. Ein Gesamtwörterbuch der hebräischen Sprache — so grandios der Gedanke, so schwer die Ausführung! Um die biblische Hebraität hätte sich schließlich Ben Jehuda sein Werk erleichtern können, da es doch hiefür an Behelfen nicht mangelt, aber wenn wir den Verfasser recht verstehen, wollte er, mit der Bibel anfangend und bis zur Neuzeit hinuntergehend, gerade die Kontinuität, die Evolution der hebräischen Sprache aufdecken und vor Augen führen, eine Absicht, die anders gar nicht zu erreichen wäre. Aber in der Art der Ausführung scheint mir der Verfasser dennoch über das Ziel hinaus geschossen zu haben. Wozu dann, gerade bei den biblischen Vokabeln, die weitläufigen etymologischen und grammatischen Ausführungen? Nicht, als ob der Verfasser nicht auch hier seine eigenen Wege gegangen wäre, nicht, als ob hier neue Erkenntnisse und neue Beobachtungen nicht gewonnen worden wären. Im Gegenteil, Ben Jehudas Bibelforschungen gereichen ihm und dem Werke nur zur Ehre. Aber das wars nicht, was wir in diesem Wörterbuche erwarteten, und richtiger wars, das noch immer vernachläßigte talmudische Sprachgut

und dringend nötig wars, das noch ganz unerforschte mittelalterliche und neuzeitliche Hebräisch zu erforschen, eine Aufgabe, die leider bei Ben Jehuda der Bibel gegenüber stark zurücktritt.

Der Sammelfleiß Ben Juhudas verdient alle Achtung. Sein Wörterbuch baut sich aus folgenden Sprachelementen auf: 1. aus dem biblischen oder alten Hebräisch, das wir vollständig erhalten (die Eigennamen freilich fehlen); 2. aus dem Sprachschatz des Talmud und Midrasch, soweit dieser nämlich hebräisch ist; die im hebräischen Gewande erscheinenden Aramaismen wurden aufgenommen, nicht aber die aramäischen Vokabeln selbst, was nur zu billigen ist, noch weniger aber griechische und persische Vokabeln, obzwar ich hierin einen festen Plan nicht bemerken kann, da einige griechische Worte, die aber bereits als hebräisch empfunden wurden, allerdings aufgenommen sind. 3. aus der fast unübersehbaren nachtalmudischen Literatur, also aus den Schriften der Dezisoren, der Philosophen, der Naturforscher, der Dichter und Sänger, und wir stehen nicht an, in diesem Element den Schwerpunkt des Ben Jehudas'schen Werkes zu erblicken, weil hier etwas völlig Neues geschaffen wurde. Als 4. Element möchten wir die Neuschöpfungen bezeichnen, von denen wir auf Treu und Glauben annehmen müssen, daß sie, wie der Verfasser versichert, in dem heute gesprochenen Hebräisch von Palästina Bürgerrecht erworben haben; ein Beleg wird hiefür nicht gegeben. Nun muß man aber wissen, daß diese Neubildungen zumeist die Geisteskinder unseres Verfassers sind — was uns übrigens der Verfasser auf dem Titelblatt ausdrücklich sagt — Neubildungen, die er als Apostel der modernen hebräischen Sprache in Palästina in seinen Zeit- und sonstigen Schriften selber geschaffen und propagiert hat, und da muß man doch den stereotypen Vermerk,daß sie bereits in der lebenden Sprache Wurzel gefaßt haben, mit großem Mißtrauen aufnehmen. Die meisten hebräisch Redenden wurden füglich am Busen der alten Literatur genährt, und denen sind diese Neologismen, wenn nicht ein Greuel, so doch etwas Unverständliches, und die Männer der Wissenschaft werden ganz gewiß so manches Gebilde aus Hang zum Purismus abweisen. Ich erinnere mich, daß, als ich im Jahre 1905 mit Herrn und Frau Ben Jehuda zu Wagen von Jerusalem nach Jericho fuhr und diese eben erst zur Welt gekommenen Schöpfungen zu hören bekam, sie zumeist für unannehmbar bezeichnet habe. Immerhin schadet es nicht, wenn einmal auch dieser neue »Reichtum« gebucht wird, und es hat einen eigenen Reiz, wenn man z. B. erfährt, wie Vogelscheuche (דחלול S. 917b) oder Weste (חזיה 1483a) in modernem Hebräisch heißen. So ist auch z. B. der wichtige Begriff דפס = drucken (S. 978a) nirgends sonst gebucht.

Die zu diesen Elementen gehörigen Schlagwörter sind durch geeignete Siglen kenntlich gemacht. Die aus der Bibel stammenden Vokabeln erhielten gar kein Zeichen; sie tragen gewissermaßen ihren Adel und ihren Rechtstitel in sich selbst. Jedes Schlagwort wird erst hebräisch definiert, dann deutsch, französisch und englisch übersetzt; die Reihenfolge dieser Sprachen wird leider nicht immer innegehalten. Innerhalb des Artikels werden die Bedeutungsnuancen gehörig abgeteilt und abermals in die modernen Sprachen übersetzt. Mit der Anlage also und auch mit der Ausstattung des Werkes, können wir zufrieden sein; die nicht seltenen Druckfehler erwähnen wir weiter unten.

Ein Werk, das sich als Wörterbuch der gesamten Hebraität bezeichnet, muß zunächst auf seine Vollständigkeit geprüft werden. Für die biblische und talmudische Zeit wäre die Kontrolle leicht, sie gestaltet sich aber schwierig und für den Nichtspezialisten geradezu unmöglich, wenn es sich um das Mittelalter und um die Neuzeit handelt. Referent ist dieser Aufgabe nicht gewachsen. Immerhin notiere ich, auf Grund meiner speziellen Studien, das Fehlen solcher in hebräischer Diktion ganz gebräuchlichen Wörter wie אצטגנין und גנוסין (z. B. בת גנוסין, s. Lehnwörter II, 180). Unter אם (S. 260 f.) fehlt אם in der Bedeutung »Schober« von Oliven und dgl. (s. Talm. Arch. II, 220); auch wird nicht angemerkt, daß gute Zeugen die LA אום bieten.

Das Wörterbuch läßt uns im Stiche in Dingen, über die wir uns hätten gerne belehren lassen. So über אב בית דין (S. 9), wo sich nur talmudische Stellen finden, während doch אב"ד bis auf den heutigen Tag Titel geblieben ist. Da ist der Artikel אלוף (S. 240) viel besser gelungen! Bezüglich הקדמה im Sinne von »Einleitung« oder »Vorwort« bekennt der Verfasser, daß er nicht wisse, wann und wo dieser Gebrauch des Wortes aufgekommen esi (S. 1170b A. 1); es wäre meines Erachtens jedenfalls zu sagen gewesen, daß der volle Ausdruck (vgl. פתח דבר) gelautet hat הקדמת מלין, vgl. den Beginn des aram. Pijjut אקדמות מלין. — Das gleichfalls buchtechnische השגה (S. 1204b) scheint mir mit »Rezension« schlecht übersetzt zu sein; es ist eher refutatio »Widerlegung«, annotatio »Gegenbemerkung«. — Unter הקש (S. 1177) wäre zu bemerken gewesen, daß sich dieses methodologischen Mittels hauptsächlich die Karäer bedienen.

Im Punkte der Zitate haben wir gegen den Verfasser schwere Ausstellungen zu erheben. Abgesehen von den Fällen, in denen der Verfasser, da ihm, wie er bekennt, die betreffenden Zettel verloren gegangen, überhaupt keinen Beleg gibt (z. B. אלוני S. 239, הרגזה S. 1182b), müssen auch viele Zitate als völlig ungenügend bezeichnet werden.

Oft wird bloß der Jahrgang einer Zeitschrift genannt (z. B. auf S. 71b JQR VII; auf S. 111a REJ 1890) ohne Angabe der Seite; auf S. 1037a A. 2, wo ein leeres Spatium steht, hat der Verfasser die Ergänzung zu machen vergessen. Das gleiche ist ihm passiert S. 18a mit אגרת ר' שרירא גאון. Auf S. 1044b wird פסיקתא דר"כ סליחות zitiert; wollte schon der Verfasser eine Seitenzahl nicht angeben, so wäre der Sache auch mit dem Wörtchen סוף (»Ende«) geholfen gewesen. Auf S. 1271b unter וורד zitiert der Verfasser Kohel. r. zu 7, 3 (p. 90), wo aber, trotz Buber, nach Ausweis der Parallelstellen, nur תרדין richtig ist. Auf S. 1196b bekommen wir den Hinweis auf Juda ha-Levis Diwan, sonst nichts! Auf S. 1162b wird verwiesen auf הקד' המבאר לתהלים; muß man wissen, daß das gerade Mendelssohn ist? Völlig unverständlich ist mir die Anführugsart תפלת ר"ה ויו"כ (S. 1181b und 1187a) für eine Sache, die doch nur in der וידוי, also doch nur in der Tefilla von יוה"כ, figurieren kann.

In Betreff der von unserem Verfasser aufgestellten Etymologien[1]), der von ihm empfohlenen Aussprache der Vokabeln (Punktierung usw.) und sonstiger Aufstellungen ist gar Vieles zu bemerken, was wir nach der Reihenfolge der Seiten tun wollen.

S. 18a אבוקה. Die Ableitung von אבהוקה, Wurzel בהק, ist zufällig auch von mir aufgestellt worden (Talm. Arch. I, 400); Bacher jedoch (הצופה I, 48) optiert lieber für die alte, von Nachmanides aufgestellte Ableitung von אבק, was aber, wie ich ausgeführt habe, aus sachlichen Gründen nicht möglich ist.

S. 39b אַבְרָה nach dem Verfasser von אבר, אברה Schwingfeder, übertragen = Hand. Das Wort wird aus einer einzigen Stelle zitiert, nämlich aus einer אזהרה des Saadja, wo aber nach Jes. 25, 11 ארבות zu lesen ist, das die Alten als Handgelenk aufgefaßt haben, also auch Saadja im Satze ובל תאמץ לב ותקפוץ אוברות l. ארובות (das erste vav ist mater lectionis). Selbstverständlich wurde in dem Satze Deut. 15, 7 nachgeahmt.

S. 268a אָמָד nach Ben Jehuda, der vorerst arab. אמד = Grenze und מדד = אמד zurückweist, wahrscheinlich vom arab. אמת, das derselben Bedeutung sei wie neuhebr. אמד. Aber der Verfasser selbst, leider erst am Schlusse des Artikels, verzeichnet neben אומדות die Variante עומדות, und ein Blick in Kohut I, 114 hätte genügt, zu erfahren, daß auch statt אומד viele und gute Zeugen עומד haben. So habe ich bereits im Glossar zur Mischna Sanhedrin (Leiden 1909, S. 53) die Ableitung so gegeben, daß עומד von עמד על gebildet ist:

[1]) Die von Bacher in הצופה מארץ הגר I, 46 f. II, 11 f. gemachten Einwendungen setze ich als bekannt voraus; II, 139 f. lag mir erst bei der Korr. vor.

abschätzen. Jetzt füge ich noch hinzu, daß wahrscheinlich die Nähe von והעמיד zu והעריך הכהן (in Lev. 27, 11. 12) diese Begriffsbildung begünstigt hat. Im Talmud finden sich diese Ausdrücke korrelativ, vgl. העמדה והערכה auch bei unserem Autor S. 1145a.

S. 487b zählt der Verfasser zu בול = Klumpen auch die Stelle Num. R. 2 [13]; aber statt בולים l. hier בולום (Lehnwörter II, 141b).

S. 498b auf Grund einer einzigen Stelle das neue Wort בְּזָוִי, weil im Jalkut Makhiri (bei B. J. steht ילקוט מכיר) zu Ps. 111 der Satz vorkommt: הלא אומה בזוית אתם. Aber im Jalkut z. St. (§ 870) steht אומה של בוזות, d. i. Abstraktum בּוּזָוות, und es wäre eher dieses Wort aufzunehmen gewesen.

S. 503a. Daß מבחריו Num. 11, 28 das Wort בחורים = בחורות darstelle, ist zweifelhaft; s. Ibn Esra z. St.

S. 519b. Nach der ganzen Einrichtung des Ben Jehuda'schen Wörterbuches muß man meinen, daß das Wort בַּטְנוֹן in drei Bedeutungen vorkomme; in Wirklichkeit sind es bloß drei Auffassungen derselben Stelle, wie denn B. J. nur eine Stelle zitiert: M. Kelim 15, 6. Aber selbst die drei Auffassungen sind von B. J. erfunden, denn alle von ihm in der Anm. angeführten alten Autoritäten geben nur die eine Erklärung, daß בטנון ein Musikgerät sei (s. jetzt Talm. Arch. III, 87), nur fügt R. Hai die Bemerkung hinzu, das Gerät heiße בטנון, weil es vor dem Bauche gehalten werde, in der Art, wie die Handwerker ihren Lederschurz davor halten. Kohut und Ben Jehuda hatten nicht das Recht, in letzterer Bemerkung eine abweichende Erklärung zu sehen und פ״א (= פירוש אחר) hinzuzufügen, ja B. J. beschuldigt sogar Ascheri, die zwei Erklärungen in eine zusammengezogen zu haben! Die angebliche dritte Erklärung für בטנון (ein mit Wasser gefülltes Bauchwärmegerät) gehört gar nicht hieher; B. J. hat zu עתר bei R. Hai einige Worte gefunden, die er willkürlich hieherzieht, aus dem bloßen Grunde, weil zufällig auch dort vom Bauch die Rede ist!

S. 521a (Nr. II)[1]). Neben dem bekannten ביב = Kloake wird hier ein zweites ביב = Irdenofen statuiert. Aber die von B. J. gegebenen Belege erhärten das nicht. Zuvörderst R. Chan. zu b. Pesach. 40a כל שמניחין על פי הביב של קלאים (vor uns und in RIF und RMbM חבית). Die Verbindung mit קלאים hätte den Verfasser darauf führen sollen, daß hier der bekannte Ausdruck אבוב של קלאים vorliegt (s. Talm. Arch. I, 94 und 446); zu diesem Ausdrucke in M. Kelim 2, 3 sagt Hai ebenso כלי חרס כמין טיגון, wie R. Chan. טגן של חרס zu einer anderen Stelle setzt, die B. J. anführt, nämlich zu b. Sabb. 29a (vor uns בוכיא). In b. Sabb. 29a, wo vor uns wieder nur בוכיא steht, liest

[1]) Ben Jehuda numeriert die gleichen Schlagwörter nicht.

R. Nathan בוביא (s. Talm. Arch. I, 442), und dieses Wort geben Alfassi und Maimûni (Stellen s. bei Ben Jehuda) mit hebr. ביב wieder, das demnach richtiger בוב zu lesen ist und zu אבוב gehört (mit Abwerfung des Anlautes). Übrigens stammen sowohl ביב als בוב von der Wurzel נבב, was B. J. mit Unrecht in Zweifel zieht; nur ist zu bemerken, daß es neben נבב wahrscheinlich auch die Nebenform בוב gab[1]). Zur Sache sei noch bemerkt, daß bei Schechter, Documents of Jewish Sectaries II, 11 (aus Anans ספר המצות) mehrmals כוכא Pl. כוכי steht, in dem Sinne, wie bei uns בוכיא.

S. 587a בָּצָע, abstrahiert von בצעים = Teiche (Levy I, 252), möchte ich בֶּצַע oder בֵּצַע lesen, wie das stamm- und sinnverwandte נקע Pl. נקעים (Levy III, 440). Es schadet nichts, wenn dieses בֶּצַע mit בי = Gewinn zusammenfällt, denn es scheint dasselbe Wort vorzuliegen: Riß, Ansichreißen; vgl. בקעים und das Verb. בקע in ונבקיענה אלינו Jes. 7, 6.

S. 628b. Daß das Wort metaphorisch das אבר המילה בעצמו bedeuten würde, ist aus der Stelle, die der Verfasser hiefür anführt (מפני בריתו של אברהם אבינו j. Pea 8, 21a), nicht erwiesen. Dafür wäre eher ברית = Siegel anzuführen gewesen, denn nur so erklärt sich in den kirchlichen Kreisen σφραγίς = ברית, zu Grunde gelegt auch in der geläufigen Phrase ועל בריתך שחתמת בבשרנו (Tischgebet).

S. 751b. Das Wort גיא in גיא ודריה = γῆ und gehört nicht zu גיא = Tal.

S. 811b. Zu גנונה ist nicht angemerkt, daß es sich bloß um eine Variante des Wortes גנוגנת S. 809a handelt. Solche Unterlassungen, die den ungeübten Leser irreleiten müssen, kommen in diesem Wörterbuche oft zum Vorschein; ein Wörterbuch sollte auf das Mittel von Verweisen und Rückverweisen nie verzichten.

S. 841a גְּרִיד lies גָּרִיד nach Analogie vieler landwirtschaftlichen Termini (חריש, ספיח, קציר usw.).

S. 851a bezüglich מקום הגרר (Soferim 5, 4) fühlt der Verfasser selbst, daß der Sinn = גרד (mit d) sei, und so ist mit den besten Zeugen auch zu lesen. Die andere Belegstelle (שו"ת חכם צבי Nr. 4) enthält entweder das bereits korrumpierte Wort גרר (mit r), oder es ist auch hier גרד (mit d) herzustellen.

S. 884b für דובשן b) fehlt die Übersetzung, die deutsch etwa »Honigwabe« wäre.

S. 900a abstrahiert der Verf. Sing. דודא vom Pl. דודאים, und wir müssen es ihm sogar glauben, daß der Sing. דודא in der Lite-

[1]) Dies gilt auch gegen Parchon, der in seinem Wörterbuche s. v. ביב bemerkt, ונתפס חיוג בשוטו אותו בערך נבב, während er umgekehrt נבוב Exod. 27, 8 von ביב abstammen läßt.

ratur bereits eingewurzelt wäre. Wozu die »Literatur« gerade den Singular benötigt, ist nicht einzusehen. Solche Wörter sind besser im Plural zu belassen. So wird auch Verf. nicht erweisen können, daß von דלועים = Kürbis jemals ein Sing. דָּלוּעַ (S. 942b) existiert habe. Derartige Abstrahierungen pflegen übrigens in der philologischen Literatur mit einem Sternchen bezeichnet zu werden, was Ben Jehuda nicht tut; freilich hat bei ihm der Stern eine andere Verwendung.

S. 944b. Der Ausdruck דליות שוקים eines Poeten stammt offenbar aus Prov. 26, 7, was mit einem Worte gesagt sein sollte. Wegen der einen Proverbienstelle setzt übrigens B. J. auf S. 944a das besondere Schlagwort דלי an, was aber unter דלה (S. 940b) zu erledigen gewesen wäre. Vgl. was Bacher (in הצופה II, 12) bezüglich der Trennung von המי von המה bemerkt.

S. 953b. Bei דמדמנית wäre eine Rückverweisung auf דבדבנית S. 865b am Platze gewesen, denn offenbar ist der Stamm und zum Teile auch der Sinn derselbe.

S. 1041a. הַנָּפָה, das wahrscheinlich von נוף stammt, l. הֲנָפָה, ebenso wie הנשה (ib. 1041b) und הדחה (ib. 1043a). In den Infinitiv-Bildungen zeigt der Verfasser überhaupt keine Konsequenz, denn während er z. B. richtig הסנֵר (1135b), הפסֵד (1156b) oder הפצֵר (1159b) punktiert, schreibt er (auf S. 1023) הבדָל Pl. הבדָלים.

S. 1185b. Der Verfasser erklärt הרות הגלעד (Amos 1, 13) und ההרותיה (II. Kön. 15, 16) als befestigte Grenzstadt. Daraufhin meint er, daß auch הרה im gewöhnlichen Sinne, nämlich »schwanger sein«, ein sekundärer Begriff sei, und daß in הרה ursprünglich der Begriff »Berg«, »Umwallung« steckt. Er konstruiert nun Verwandtschaften zwischen הרה und הר einerseits, חֶבֶל und עֵבֶר (in כיצד מעברין את העירים) anderseits. Das Alles ist mindestens geschraubt. Besonders חֶבֶל läßt sich ja von חבל = Schmerz gar nicht trennen. Liegt die Wahrheit nicht gerade in der genauen Sonderung? Wir meinen, daß הרות הגלעד und ההרותיה, wenn sie wirklich »Städte« bedeuten, eine Nebenform von עיר und ער darstellen und zugleich auch den Plural anders bilden, u. zw. des Umstandes wegen, daß sie einem andern kanaanäischen Dialekt angehören. Vgl. was ich inbezug auf חִוִּי[ם] und עִוִּים bemerkt habe (in der hebr. Zeitschrift העתיד III, 1).

S. 1241a. Zu התעמלות = Gymnastik ist zu bemerken, daß התעמל = turnen schon im talmudischen Idiom vorkommt; s. Talm. Arch. III, 114.

S. 1265a statuiert der Verf. das merkwürdige Wort והוג = der Brennende. Fundstelle ist die Strophe des Pijjut כי והוני יתיקיך וכו׳.

Aber der Pajtan bedient sich eines vierfachen Alphabets, und da das bei dem Buchstaben ו schwer ging, setzte er einfach zu dem ganz gewöhnlichen הוני ein müßiges ו. Die Strophe besagt: Die Bekenner deiner Lieblichkeit (ותיקים = ותיקות) verherrlichen dich in ihrer Versammlung.

S. 1266a. Da der Verf. einen Text anführt, in welchem ויזיר = Vezir steht, hat er nicht das Recht, als Schlagwort וָזִיר = Vazir anzusetzen, trotzdem es im Arabischen so heißt. Überhaupt räumt der Verf. der arabischen Sprache viel zuviel Einfluß ein.

S. 1269b נַעַד Plural וְעָדִים. Viel natürlicher Plural וְעָדִים, wie von שַׁעַר und von נַעַר נְעָרִים.

S. 1302b. Der Verf. hat in der Tosefta einigemal die Schreibung מזוינ gefunden, und daraufhin liest er מזוינ und statuiert Hifil הזוינ. Aber jene Schreibung bedeutet nur eine scriptio plena, oder es ist statt י ein ו zu lesen, also jedenfalls Piel מְזַוְּנ, wie gewöhnlich.

S. 1306a. Anstatt zu sagen, das Wort זוז = Geld habe keine Etymologie, wäre doch mindestens auf Levy I, 520 zu verweisen gewesen, der זוז = צוץ = glänzen kombiniert. Man kann sogar weiter gehen: זוז von זהז (vgl. oben zu אבוקה von בהק), und dieses זהז ist eine Nebenform zu זהר, צהר.

S. 1426b חָבָל = Schlag auf Grund der einzigen Stelle Mechilta Nesikin 8 = p. 84a, ed. Friedm. בא הכתוב ללמדך שחבל אשה לבעל ודמי וולדות לבעל, einer Stelle, in der allerdings vorher vom Schlagen (הכה) die Rede war. Dennoch ist es nicht nötig, dieses neue Wort einzusetzen, denn es kann ganz gut das bekannte חֶבֶל = Schmerz gemeint sein; vgl. den bei den Rabbinen so gebräuchlichen Begriff צער in MBk 8, 1 בנזק בצער . . . חייב usw. (Levy 4, 209). — Mit demselben Rechte übrigens wie die Mechilta, hätte der Plural חֲבָלוֹת (M. Sanh. 1, 1) angeführt werden können (Singular חבל, wie von סבלות סבל), denn die Ansetzung חֲבָלָה bei unserem Verf. (auf S. 1427b), Pl. חֲבָלוֹת, ist entschieden falsch. Die von ihm (daselbst) noch angeführte Stelle (b. Bk. 87a) enthält, was der Verf. nicht gemerkt hat, ein suffingiertes Wort: חִבְּלָה לִמי . . . בת קטנה.

S. 1435a statuiert der Verf. aus einer Stelle (תשב"ץ 2, 5) das Wort חָבַר עיר; aber auch hier ist חָבָר עיר zu lesen, ein Ausdruck, den ja der Verf. (auf S. 1433ab) mehrfach belegt.

S. 1490b (unter חָוָה) zitiert der Verf. (aus ב"ם גנ' מ"ד ג') den Satz וחווי כל בנבואתם. Da sieht man doch augenscheinlich, daß das fragliche Wort aus וחוזי verschrieben ist.

S. 1468a חולת (in חולת המחוז). Siehe dazu meine Ausführungen in REJ. 45, 39. Ben Jehuda hat bloß eine Stelle.

S. 1469a חוּמָּשׁ. Diese Aussprache ist vulgär, die sich wohl erst vom Plural חומשין her festgesetzt hat. In Wirklichkeit ist חוֹמָשׁ zu lesen[1]); s. Bacher, Exeget. Terminol. 1, 63.

S. 1477b חוֹתָל ist nicht »Hülle«, sondern »Korb«, denn Früchte und Kerne, bei denen dieses Gerät im Talmud erwähnt wird, werden nicht in Hüllen, sondern in Körbe getan; s. Krengel, Hausgerät, S. 45.

1661a. Das Wort חנק in M. Sanh. 7, 1 ist, wie ich bereits in meinem The Mishnah Treatise Sanhedrin, S. 56, bemerkt habe, in ms. Kaufmann חָנֵק punktiert; s. auch Abudirham, ed. Warschau, S. 77a. Ben Jehuda kennt nur חָנָק.

S. 1669a hat der Verf. zweimal das Schlagwort חֶסְיוֹן, u. z. das erste Mal aus: Aruch (s. v. פחת), wo es von חוס = schonen stammen soll, wohl darum, weil in dem betreffenden Satze im Aruch der Begriff חוס vorkommt. Aber חסיון von חוס ist grammatisch unmöglich, vielmehr stammen beide Schlagwörter — die natürlich zu vereinen sind — von חסה. Ob demnach nicht חִסָּיוֹן zu lesen wäre? Vgl. חִזָּיוֹן, כִּלָּיוֹן, נִסָּיוֹן usw.

Druckfehler, namentlich in den mit lateinischen Typen gedruckten Vokabeln, gibt es leider viele, wenn auch, zum Glück, solche leichterer Natur. Griechisch und Lateinisch ist oft verdruckt; so z. B. auf S. 690b die beiden Worte κορίανον = coriandrum; S. 1271b gr. ὀρδόν l. βρόδον; S. 19b (r)[n]itrogen. Aber auch deutsche, französische und englische Vokabeln sind oft entstellt; z. B. auf S. 43b Schliffshacken l. Schiffshaken; 57a dévot; 106a engl. evangel, richtiger gospel; 127b odonion l. othonion; 1480b profête l. prophète. Im Hebräischen sind oft verdruckt die gleichen Buchstaben נ und ג (besonders arg ist 1304a זונתו für זוגתו), ר und ד usw. Auf. S. 28a Z. 11 שהנופז l. שהנופל; S. 93b Z. 8 וויזמייאי l. ווירמייזא = Worms. Doch können hier nicht alle Druckfehler berichtigt werden; in meinem Exemplar ist es geschehen, und deren Liste steht dem Verfasser zur Verfügung.

Wir beschließen diese Besprechung mit dem innigsten Wunsche, daß es dem wackeren Manne vergönnt sei, das großartige Unternehmen zu Ende zu führen. Das Werk ist auf 12 Bände berechnet. Obzwar ich aus eigenem Augenschein weiß, daß der Stoff hiezu fein säuberlich gesammelt und geordnet ist, wird die Verarbeitung dennoch viel zu tun geben. Hoffentlich wird die ungeteilte freudige Aufnahme,

[1]) Weiter unten (S. 1640a) punktiert, in anderer Beziehung, Ben Jehuda selbst חוֹמָשׁ.

die dem Werke beschieden ist, die Arbeitslust des Verfassers stärken und ihn zur Vollendung anspornen. Der Dank unserer Literatur ist ihm sicher. Aber der Dank und die Anerkennung genügen zur Ausführung eines so grandiosen Werkes nicht; materielle Unterstützung ist ebenso notwendig. Dem Langenscheidtschen Verlag gebührt schon deshalb, weil die finanzielle Unterlage nicht gesichert ist, für sein mutiges Unternehmen unsere volle Anerkennung, und wir wollen auch der wackeren Männer nicht vergessen, die sich in Berlin zu einem »Ben Jehuda-Comité« zusammengetan haben. Ihrem vereinten Bemühen wird es wohl gelingen, ein schönes und dringend notwendiges Werk dem Judentume zu sichern.

Wien, im März 1912.

S. Krauß.

Erklärung zu O. Holtzmanns Ausgabe des Traktates Berachoth.

Herr Prof. O. Holtzmann-Gießen schreibt in dem »textkritischen Anhange« zu seiner mir unlängst zu Gesicht gekommenen Ausgsbe des Mischnatraktats Berachoth: »Ich benutze eine mir freundlichst zur Verfügung gestellte sehr pünktliche Kollation des wertvollen Kodex Kaufmann in Budapest«.

Diese Kollation ist mein Eigentum und meine Arbeit; sie ist von einem Gelehrten, dem ich sie zu andrem Zwecke geliehen hatte, ohne mein Wissen samt andrem Material Herrn Holtzmann gegeben worden. Dieser hat, wem sie gehört, noch vor Vollendung seines Buches erfahren; er hat es aber nicht für nötig gehalten, sich mit mir deshalb in Verbindung zu setzen, ja er hat nicht einmal meinen Namen genannt, obwohl er wissen mußte, daß ich diese Kollation für meine seit Jahren, zuletzt in der Vorrede zum Traktat Pesachim, angekündigte Ausgabe des Traktats Berachoth gemacht hatte. Das Urteil über diese Handlungsweise überlasse ich allen billig denkenden Gelehrten.

Berlin-Lichterfelde W., 24. Juli 1912.

D. Herm. L. Strack.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am Montag, den 24. Juni 1912, vormittags 10 Uhr im Büro des D. I. G.-B., Berlin-W, Steglitzerstr. 85.

Anwesend die Herren: Baneth, Bloch, Brann, Elbogen, Guttmann, Kalischer, Mittwoch, Philippson, Porges, Poznanski, Simonsen, Sobernheim, Weiße, Nathan, stellvertr. Schriftführer.

Entschuldigt die Herren: Adler, Bacher, Blau, Cohen, Cohn, Lucas, Schwarz, Steckelmacher, Werner.

Der Vorsitzende Philippson eröffnet die Sitzung um 10¼ Uhr mit einem Nachruf auf den Mitarbeiter am »Grundriß«, den Verfasser der »Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des jüdischen Volkes«, Herrn Privatdozenten Dr. G. Garo-Zürich, zu dessen Andenken sich die Anwesenden von ihren Sitzen erheben.

Der Geschäftsbericht konstatiert das Anwachsen der Mitgliederzahl seit dem letzten Bericht von 1360 auf 1500; die Mitglieder erhielten die »Gesammelten Abhandlungen« von L. Philippson, 2 Bände und das Jahrbuch 1912. Die Gesellschaft hat herausgegeben N. Müller, Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom; in Druck sind S. Krauß, Talmudische Archäologie, Band III; der Vortrag von I. Elbogen über Ludwig Philippson; demnächst gelangt zum Druck I. Elbogen, Geschichte des Synagogenkultus. Der Bericht erwähnt ferner u. a. die mit Subvention der Gesellschaft erschienenen Werke und die Übergabe der Ludwig Philippson-Gedächtnis-Stiftung an die Gesellschaft im Betrage von nahezu 9000 M.

Beim Bericht über das Corpus Tannaiticum werden Herrn Dr. Horovitz-Breslau die Kosten von Photographien für Sifre-Handschriften bewilligt. Die Herausgabe der bereits gedruckten 9 Bogen des Friedmannschen Sifre nebst einer Vorrede und Bibliographie wird Herrn Dr. Porges-Leipzig übertragen, der einen 10. Bogen bis zu einem gewissen Abschluß im Text und Kommentar noch zum Druck befördern soll.

Die Berichte Branns über die Germania Judaica und Guttmanns über das Maimonideswerk werden zur Kenntnis genommen.

Der Ausschuß genehmigt nach den Vorschlägen der Grundriß-Kommission:

1. die Streichung der im Entwurf vorgesehenen Teilwerke Zeremonialgesetz und Praktische Theologie,
2. die Neuaufnahme der Teilwerke: Geschichte der biblischen Literatur; Geschichte der poetischen und neuhebräischen Literatur; Das Judentum und die altorientalischen Religionen, und die Vereinigung des letzteren Teilwerkes mit den Werken »Judentum und Christentum« und »Judentum und Islam« zu einer dreibändigen Sondergruppe im Grundriß unter dem Gesamttitel »Das Judentum und die Religionen«,
3. die Übertragung einiger Teilwerke an verschiedene Gelehrte.

Der Antrag Krauß-Wien, die Ergänzung seiner Talmudischen Archäologie durch einen 4. und 5. Band betreffend, wird mit einigen Modifikationen angenommen.

Der Ausschuß beschließt die definitive Annahme der Ludwig Philippson-Gedächtnis-Stiftung und ihre Verwaltung durch den Ausschuß.

Der Ausschuß bewilligt Subventionen: 1. Dem Büro für Statistik der Juden. 2. Dem Verein Mekize Nirdamim. 3. Herrn Goldhor-Safed für sein Werk über die Geographie Palästinas. 4. Herrn Dr. Jampel-Schwedt für seine Schrift: Vom Kriegsschauplatz der israelitischen Religionswissenschaft, 2. Teil. 5. Herrn Herschberg-Bialystock für sein dreibändiges Werk: Jüdische Altertümer im Zeitalter der Mischna und des Talmud. 6. Herrn Last-Ramsgate für seine Edition Adne Kesef, 2. Teil. 7. Herrn Dr. Lazarus-Cassel für seine Geschichte des Westfälischen Konsistoriums. 8. Herrn Dr. Weinberg-Neumarkt für seine Geschichte der Juden in der Oberpfalz.

Einige Antragsteller sollen zur Vorlegung ihrer Materialien zwecks näherer Prüfung ihrer Anträge, bezw. zur Umarbeitung ihrer Vorlagen aufgefordert werden. Andere Anträge werden abgelehnt.

Es wird in Aussicht genommen, die nächste Ausschußsitzung und Generalversammlung in Breslau am 30. Dez. 1912 abzuhalten.

Der Ausschuß beschließt die definitive Anstellung des Herrn Dr. Nathan.

Schluß 2 Uhr.

gez. Philippson. gez. Nathan.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. **M. BRANN** in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Siegfried Kapper als Ghettodichter.

Von **Oskar Donath.**

Die deutsch-jüdische Belletristik verfolgt zwei ganz verschiedene Richtungen. Die eine stellt sich die Aufgabe, die geschichtlichen Erscheinungen des Judentums und der Juden in poetischer Gestaltung zu erfassen und sie in ihrem ethischen Gehalte zum Ausdruck zu bringen. Die andere befaßt sich mit der Tendenz, die Juden, wie sie vor der Berührung mit der modernen Kultur und vor ihrem Eintritt in das Kulturleben fühlten und dachten, psychologisch darzustellen und mit dem Dufte der Poesie zu umgeben[1]). Die erste Richtung schlugen Heinrich Heine in seinem Torso »der Rabbi von Bacharach« und nach ihm Phöbus Philippson und Berthold Auerbach ein. Philippson schildert in seiner Novelle »Die Marannen« die Geschichte der spanischen Juden, Auerbach liefert in seinem Roman »Dichter und Kaufmann« ein Lebensgemälde aus der Zeit Moses Mendelssohns. Berthold Auerbach bedeutet aber durch seine »Schwarzwälder Dorfgeschichten« einen Übergang zur zweiten Richtung, in der Leopold Kompert die hervorragendste Stelle einnimmt. Dieser schrieb »Geschichten aus dem Ghetto«, »Böhmische Juden«, »Neue Geschichten aus dem Ghetto« u. a. Komperts Novellen spielen ebenso wie die von Salomon Kohn (»Der Retter«, »Der Kadisch vor Kol Nidre«), Michael Klapp (»Zweierlei Juden«, »Komische Geschichten aus dem jüdi-

[1]) Vgl. Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons, hrsg. von J. Winter und A. Wünsche; Bd. III. S. 887 f.

schen Volksleben«) größtenteils in Böhmen. Ein anderer Ghettodichter, Aron Bernstein (»Vögele der Maggid« und »Mendel Gibbor«), nimmt den Stoff für seine Novellen aus der preußischen Judengasse, Eduard Kulke und J. S. Tauber aus der mährischen Judengasse[1]). Bei der Aufzählung der Ghettodichter wird man Siegfried Kapper nicht übergehen dürfen, wenn auch seine eigentliche literarische Bedeutung auf einem anderen Gebiete als dem der Ghettodichtung liegt. Wenn wir seine Stellung zu den beiden vorhin erwähnten Richtungen präzisieren wollten, so müßten wir sagen, daß er gleich Auerbach beiden Richtungen angehörte. Dies wird bei der Analyse seiner Ghettogeschichten klar hervortreten.

Eine kurze biographische Skizze Kappers, dessen dichterische Tätigkeit erst in letzter Zeit gewürdigt wurde[2]), wird nicht unangebracht sein.

Siegfried Kapper wurde am 21. März 1821 zu Smichow bei Prag als Sohn eines Hausierers geboren. Seinen ersten Unterricht genoß er an der doppelsprachigen Schule seines Geburtsortes und bei seinem Vater, der früher in Süddeutschland Lehrer gewesen war. Im Jahre 1830 bezog er das Gymnasium auf der Prager Kleinseite und absolvierte es im Jahre 1836 mit gutem Erfolge. Die 2 Jahre des Philosophiestudiums verbrachte er am Prager Klementinum, wo er Moritz Hartmann und Alfred Meißner zu Mitschülern hatte. Im Romane »Herzel und seine Freunde« schildert Kapper das Leben jener Studentenzeit, in welche die Anfänge seiner dichterischen Produktion fallen. Im Jahre 1841 finden wir ihn schon in

---

[1]) Gustav Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur, Bd. II, S. 451.

[2]) Vgl. O. Donath, S. Kappers Leben und Wirken im Arch. für slav. Philologie Bd. XXX. Dr. J. Krejčí, Beiträge zur Erkenntnis der dichterischen Tätigkeit S. Kappers; erschienen in den Mitteilungen der Prager Franz-Josef-Akademie für Kunst und Wissenschaft.

Wien als Hörer der Medizin. Dort wurde er durch Moritz Hartmann und Ludwig August Frankl in den Kreis der jungen Wiener Poeten eingeführt. Wichtig für ihn war der Verkehr mit dem berühmten Sammler serbischer Volkslieder Vuk Stefanović Karadžić und mit Wenzel Nebeský. Ersterer impfte ihm das Interesse für serbische Volksdichtung ein, letzterer war es, der in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts mit Hilfe Kappers eine Annäherung der Tschechen und Juden in Böhmen herbeiführen wollte[1]). Am 2. Januar 1847 wurde er auf Grund seiner »Dissertatio de Fonte Constantino-Gleichenbergensi« zum Doktor der Medizin promoviert. Noch im selben Jahre ging er nach Karlstadt in Kroatien, um sich dort als Arzt niederzulassen. Doch blieb er nicht länger als ein Jahr, denn schon im Februar 1848 war er wieder in Wien, wohin ihn das Sturmjahr 1848 lockte[2]). Seine Gedichtsammlung »Befreite Lieder dem jungen Österreich«, die Anastasius Grün gewidmet ist, gibt Zeugnis davon, daß er im Mittelpunkte der Studentenbewegung stand.

Im Jahre 1849 war Kapper als Journalist tätig, die folgenden 3 Jahre verbrachte er auf Reisen durch die südslavischen Länder, durch Deutschland und Polen. In dieser Zeit versuchte er auch, in Karlsbad und dann in Wien seine ärztliche Praxis aufzunehmen, doch ohne Glück, denn schon 1854 finden wir ihn als praktischen Arzt in Dobříš bei Prag. Als solcher heiratete er im Jahre 1854 Moritz Hartmanns Schwester Anna. Kapper war nun zwar in Dobříš als Arzt viel beschäftigt, aber schlecht honoriert, so daß er gezwungen war, sich in der Schriftstellerei einen Nebenverdienst zu suchen. Dobříš war allerdings nicht der Ort, wo er sich mit Erfolg literarisch betätigen konnte, und so war er stets auf dem Sprunge, seine Praxis

[1]) Näheres darüber siehe Archiv für slavische Philologie, Band XXXI, S. 426 ff.

Siehe Archiv für slav. Phil. XXXI, S. 436.

in eine andere Stadt zu verlegen. Nachdem er 1859 als freiwilliger Arzt den Feldzug nach Piemont und der Lombardei mitgemacht hatte, übersiedelte er 1860 nach Jungbunzlau. Dort erwarb er sich durch den Freimut, mit dem er für den nationalen Fortschritt und gegen die bureaukratischen Maßregelungsversuche eintrat, solches Vertrauen der Bürger, daß er in den Stadtrat berufen wurde. Das Kriegsjahr 1866 hat ihn arg mitgenommen. Infolge der allgemeinen Entwertung der Valuta und der Staatsfonds kam er um den größten Teil seines Vermögens, und sein Erwerb war trotz der angestrengtesten Praxis auf Null herabgesunken. Der größte Schlag traf ihn aber, als er selbst von der Epidemie heimgesucht wurde und längere Zeit gefährlich krank darniederlag.

Von seinem Berufe befriedigt und mit seinem Dasein zufrieden war Kapper erst in Prag, wo er sich 1867 niederließ. Seine einträgliche Praxis nahm ihn nur 4 Stunden täglich in Anspruch, die übrige Zeit konnte er seinen literarischen Arbeiten widmen. Er verstand es auch, sich in die Prager literarische Gesellschaft Eingang zu verschaffen, und zählte bald die berühmten tschechischen Dichter Hálek und Neruda zu seinen Freunden. Leider war es Kapper nicht vergönnt, sich dieser Zufriedenheit lange zu erfreuen. Im Jahre 1875 erkrankte er an einem Lungenleiden und erlag ihm am 7. Juni 1879 in Pisa, als er sich gerade auf einer Italienreise befand.

Die Entstehung der Ghettogeschichten im allgemeinen wie auch der von Kapper haben wir uns aus der Zeit heraus zu erklären. Sie erschienen damals, als auf der Bühne und in der Presse das Schlagwort der Emanzipation laut ertönte und die Forderung der Gleichberechtigung alles dessen, was Menschengesicht trägt, in Staat und Gesellschaft erhoben wurde. In dieser Zeit traten auch nichtjüdische Schriftsteller mit warmer Begeisterung für die Rechte der Juden ein und suchten diese

in Dramen und Romanen zu verherrlichen[1]). Das Interesse für die Juden fehlte auch bei den Tschechen nicht. Wir lesen in den »Kwěty« vom 6. August 1844 die Sage vom »Rabbi Löb« und »Die Mauer des Rabbi Juda Chassid«, in der »Česká včela« Nr. 26, 30 und 32 des Jahres 1845 »Židovské vzpomínky« aus der Feder Nebeskýs. Diese Veröffentlichungen stehen außerdem mit der vorhin erwähnten tschechisch-jüdischen Bewegung in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts in Zusammenhang. Mit der Emanzipationstendenz verbindet sich das ethnographische Interesse, das den letzten Ausläufern der Romantik eigen war. Sitten und Bräuche der Juden sollten dem nichtjüdischen Leser dargestellt werden. Daß sich die meisten Ghettodichter an nichtjüdische Leser wenden, zeigen uns die zahlreichen Bemerkungen, in denen hebräische Bezeichnungen von Gegenständen und Begriffen, jüdische Redensarten und Bräuche erklärt werden. Kapper schaltet solche Erklärungen auch in den Text ein. Kommt er dem romantischen Interesse an märchenhaften Stoffen schon durch die bloße Wiedergabe der Ghettosagen nach, so tut er es in noch erhöhtem Maße durch Schilderungen der Sitten und Bräuche an den verschiedenen Feiertagen (Anzünden der Chanuckalichter, Feier des Laubhüttenfestes, des Festes der Gesetzesfreude, Purim u. a.).

Die Quellen dürften bei allen Ghettodichtern ähnliche sein. Als reife Männer erinnern sie sich der Sagen und Märchen, denen sie als Kinder gelauscht haben, und schreiben sie nieder; oder sie gedenken der Gestalten, denen sie in der Gasse so oft begegnet sind, und malen sie künstlerisch aus. Karl Emil Franzos erzählt[2]), Kompert sei, als er, 24 Jahre alt, Hofmeister beim Grafen Andrássy

[1]) Gustav Karpeles a. a. O. Bd. II, S. 450 f., ferner Dr. Stefan Hock: Einleitung zu Leopold Komperts sämtlichen Werken (Ausgabe von Hesse) S. XXV.

[2]) Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Jhrg. 1906.

in Hossureth war, eine Anthologie von Volksmärchen in die Hände gefallen; dadurch angeregt, habe er zuerst in mühsamem Besinnen, dann von den Erinnerungen aus der Kindheit förmlich überflutet, die »Märchen aus dem Ghetto« aufgeschrieben. Nach längerem Zögern habe er die Märchen an L. A. Frankl gesandt, der sie für seine Sonntagsblätter akzeptierte und mehr davon verlangte. Erst als er alle Märchen aus dem Gedächtnisse aufgeschrieben hatte, habe er sich an die Novelle herangemacht. Und der Märchen und Erzählungen kannte er aus seiner Kinderzeit gar viele. In jeder jüdischen Gemeinde bestand früher eine Schlafstube für durchreisende »Schnorrer«, die diese Bettler über den Sabbat und die Feiertage beherbergte. In Komperts Geburtsorte Münchengrätz ging der Knabe oft in diese Herberge und betrachtete scheu und neugierig die abenteuerlichen Gestalten, die sich hier zusammenfanden. Nicht lange, und er war ein wohlbekannter und wohlgelittener Besuch, und nun tat sich ihm eine neue, fremde Welt auf. Nicht von Rittern und Königen und schönen Damen wußten die armen Bettler zu erzählen, aber von fernen Gegenden, von dem Jammer des wandernden Juden und dann wieder von der Herrlichkeit des heiligen Jerusalem und von der Ankunft des Messias[1]).

Auch Kapper berichtet in seinem Fastnachtsspiele »Ahasverus«[2]), wer ihn mit so mancher jüdischen Geschichte bekannt machte: »Es gibt Eindrücke, die in unserer Seele aus einer Zeit haften bleiben, aus welcher sich unsere fernsten und dunkelsten Erinnerungen herschreiben, und die an dem Horizonte unserer frühesten Kindheit wie einzelne mattglitzernde Sternlein in dämmergrauem, formlos ziehendem Gewölke funkeln und nicht verschwinden wollen, so massenhaft auch im Verlaufe der Jahre das Leben mit seinen mannigfachen Erfahrungen, Anschau-

[1]) St. Hock, a. a. O. S. X.

[2]) Prutz, Deutsches Museum. Jhrg. 1854. II. S. 490.

ungen, Wünschen und Eindrücken auf uns einstürmt. Ein solcher unverlöschlicher, festhaftender Eindruck ist es, den ein seltsames Komödienspiel in meiner Seele zurückgelassen, das sich zu einer Zeit vor meinen Augen entwickelte, da ich kaum mehr als vier, höchstens fünf Jahre zählen mochte.

Ein alter jüdischer Musikant, ein kleines, trippelndes Männchen, ging damals bei meinen Eltern ein und aus und strich auf seiner Geige mit schwarzem, rothaarenem Fiedelbogen allerlei alte Tänze und Lieder, sang auch zuweilen mit dünner, kreischender Stimme dazu, wofür er dann gewöhnlich mit den Überresten des Mittagmahls und einigen Kreuzern beschenkt wurde. Der Mann — Itzigel Fiedele war sein Name — hatte an uns Kindern seine unersättlichen Bewunderer.

Wir kannten zum großen Teile seine Stücklein auswendig und wurden doch nicht müde, sie wieder und immer wieder anzuhören. Das kam daher, weil Itzigel Fiedele sie mit allerhand ergötzlichen Grimassen zu begleiten verstand, über welche wir des Lachens oft kein Ende finden konnten. Wenn er sang, so war es stets lustiges Zeug: wie das kluge Mäusele das dumme Kätzele foppt, wie das kleine Nascherl in einem Topfe mit Pflaumenmus schmählich ertrunken wäre, wenn es die Köchin nicht bei Zeiten an den Ohren herausgezogen hätte, und was dergleichen mehr war. Auch unsern kleinen Witz ließ er sich gefallen und hatte nicht das Mindeste dagegen, daß wir ihm von Ferne zuriefen:

Itzig Fiedele,
Sing' mir a Liedele!
Spiel mir a Tänzele,
Präger Schwänzele!

So oft er Zeit hatte — und das war ziemlich häufig — ließ er sich auf dem Prellstein in der Durchfahrt unseres Hauses nieder und ließ sich auf unser Bitten herbei,

uns das eine oder andere Geschichtchen zu erzählen, wunderliche Abenteuer, in denen Könige und arme Jüdlein einander im Walde begegneten, erst eine Strecke Arm in Arm miteinander gingen, dann unter einem Baume miteinander Gänsebraten schmausten und Branntwein tranken und schließlich entweder einander als Söhne und Väter erkannten oder einer dem andern seine Tochter zur Frau gaben.«

Zwei Geschichten »Der reiche Knaus« und »Der seltsame Orach« erzählt Kapper, nach seinen eigenen Angaben, einem Bekannten nach, der sich hinter dem Helden seines späteren Romanes »Falk« verbirgt. Dieser ist ein junger Mann, den er in seiner Jugend anläßlich eines Besuches bei einer Verwandten in einem kleinen böhmischen Städtchen kennen gelernt, und dessen Gestalt er später in seinem gleichnamigen Romane gezeichnet hat.

Kapper schrieb zunächst Sagen aus dem Ghetto. Im Prager Almanach »Libussa« 1845 veröffentlichte er die »Genenda«, ein Jahr darauf »Die versunkene Synagoge« und in der »Libussa« 1849 »Glimmende Kohlen«. Die beiden letzten Geschichten verwertet er in seinem Romane »Falk«. Dieser Ghettoroman ist eine Schilderung aus dem Innern des jüdischen Lebens, besonders des Familienlebens. Kapper zeichnet darin Genrebilder, wie wir sie von Kompert so zahlreich besitzen. Schönzweig, ein reicher Jude in einer kleinen böhmischen Stadt, erinnert uns an Komperts Reb Schmul Randar. Der Held dieses Romans, der Instruktor Falk, erzählt (Schönzweigs Kindern manche schöne Geschichte, unter anderem die 2 bereits erwähnten Ghettosagen (»Die versunkene Synagoge«, die im Romane »Falk« die Überschrift »Die beiden Tempel, eine Chanuckageschichte« trägt, und »Glimmende Kohlen«), ferner »Der seltsame Orach«, »Vom reichen Knaus« und die Geschichte vom alten Rabbi, der viele Generationen überlebte, im Talmud nach der

Wahrheit forschend. Drei von diesen Ghettogeschichten (»Genenda«, »Der seltsame Orach« und »Glimmende Kohlen«) stammen aus der Vorzeit des Prager Ghettos und wurden im 38. Bändchen der bei Brandeis in Prag erscheinenden »Jüdischen Universalbibliothek« abgedruckt. Schließlich ist ein jüdisches Fastnachtsspiel »Ahasverus« zu nennen, welches am angezeigten Orte in Prutzens »Deutschem Museum« erschien.

Während die zuerst in der »Libussa« veröffentlichten Ghettogeschichten durchwegs sagenhaften Inhaltes sind, schildert uns Kapper im »Falk« das wirkliche Leben und Treiben einer jüdischen Familie auf dem Lande. Mehr als greifbar ist die Tendenz, die sich gegen die Art der jüdischen Ehen wendet. Seine Ansicht über diesen Gegenstand hat Kapper in einem eingeschalteten Briefe klar niedergelegt.

Falk, der Held des Romanes, ist studiosus medicinae und nimmt bei Schönzweig eine Hofmeisterstelle an, um so viel zu erübrigen, daß er sein Doktorexamen machen kann. Er ist der gute Geist der Familie. Seine Zöglinge belehrend und erziehend, impft er ihnen den Sinn für alles Schöne und Gute ein. Aber sein Einfluß erstreckt sich nicht nur auf die ihm zugewiesenen Kinder Schönzweigs, sondern auch auf die Erwachsenen, welche sich schon im Geschäfte betätigen. Und so hängen alle Kinder des reichen Kaufmannes mit Liebe an ihrem freundschaftlichen Erzieher und Berater. Schönzweig kann seinem Hauslehrer die Achtung nicht versagen, aber im Grunde betrachtet er ihn doch nur als einen Bedienten, gerade so wie seinen Aufseher, nur daß er jenem seinen größten Schatz, seine Kinder, anvertraut hat. Schönzweig ist ein reicher Kaufmann, der es versteht, sein Geschäft und auch sein Vermögen von Tag zu Tag zu vergrößern. Die Verehelichung seines Sohnes Josef und seiner Tochter Hanna mit den Kindern Friedheimers ist ihm nichts anderes als

ein Geschäft, das er mit diesem Großhändler aus der Hauptstadt abschließen will. Während sich Josef den Weisungen des Vaters willig zeigt, sträubt sich Hanna, einen ungeliebten Mann zu nehmen. Der Vater ist über seine Tochter ganz entrüstet, doch kann weder er noch seine Frau die Tochter bewegen, dem für sie ausgesuchten Manne die Hand zum ewigen Bunde zu reichen. Dem alten Schönzweig ist die Handlungsweise der Tochter ganz unbegreiflich: »Was will sie? Was hat sie an dem jungen Menschen auszusetzen? — Nichts. — Ist er ihr nicht schön genug? Ein Mann wie aus einem Bild geschnitten. Ist er ihr nicht reich genug? Man schätzt den Alten auf eine halbe Million; alles ist einmal sein; will sie noch weiter hinauf?« Und auf den Hinweis der Mutter, daß ihn das Mädchen nicht liebe, ruft Schönzweig entrüstet: — »Lieben! Was heißt lieben? Seit wann ist so was erhört worden?« Und auf die abermalige Bemerkung der Frau, daß sichs Hanna einmal in den Kopf gesetzt habe, fährt er sie an: »Was heißt, sich in den Kopf gesetzt hat? Seit wann darf sich ein Mädel etwas in den Kopf setzen? In meiner Zeit hätte man einem Mädel den Kopf umgedreht, die sich etwas in den Kopf gesetzt hätte! Sich in den Kopf setzen! Lieben! Wie darf sich jemand für m e i n Geld etwas in s e i n e n Kopf setzen? An dem allen sind nur die verdammten Bücher schuld. Ich wollte, es hätte keines meiner Kinder sein Lebtag ein ABC kennen gelernt!«

Trotzdem Schönzweig mit dem Wissen seiner Kinder auch den Urheber dieses Wissens verdammt, bleibt ihm doch nichts anderes übrig, als diesen um seine Hilfe zu bitten. Schönzweig kommt nämlich auf den Gedanken, daß nur Falk, der auf alle Kinder im Hause großen Einfluß hat, bei Hanna etwas ausrichten könne. Der Hauslehrer erklärt sich bereit, doch wartet er mit der Unterredung bis zum nächsten Tage, an dem Schönzweig verreisen soll. Als er in Hannas Zimmer tritt, schreibt sie gerade einen Brief und

gerät durch sein Erscheinen in große Verlegenheit. Falk, der sich die Verlegenheit des Mädchens sofort zu erklären weiß, drlngt in sie, daß sie sich ihm, wie einem aufrichtigen Freunde, anvertraue, daß sie ihn zum Dolmetsch zwischen sich und dem Vater mache. Und nun wird er in seiner Vermutung, daß Hanna einen andern als den jungen Friedheimer liebe, nur bestärkt. Wer der Erkorene ihres Herzens ist, erfährt er jedoch aus dem Blatt Papier, das ihm Hanna, statt ihm Rede zu stehen, reicht, und das einen unvollendeten Brief an ihre frühere Pensionatsfreundin und zukünftige Schwägerin Bertha darstellt.

Diesen Brief benützt der Dichter, um seine Ansicht über die jüdischen Konvenienzehen, die auch aus anderen Stellen des Romanes hervorleuchtet, klar und offen auszusprechen. Er läßt Hanna seine Meinung in dem Briefe niederschreiben. Weil die eingeschaltete Epistel den Gipfelpunkt des ganzen Romanes bedeutet, so sei sie hier teilweise wörtlich wiedergegeben.

Zunächst wünscht Hanna ihrer Freundin zu ihrem Entschlusse und zu dem Stande, dem sie entgegengeht, viel Glück. Dann rühmt sie in bescheidener Weise die Vorzüge ihres Bruders, um den sich Falk große Verdienste erworben hat. Sie schreibt:

»Hätte er (Josef) der belebenden Nähe dieser warmen Seele (Falks) entbehrt, für die ich kein besseres Gleichnis weiß, als das einer Frühlingssonne, die überall, wohin ihr Strahl fällt, die schlummernden Kräfte weckt und ein frisches, schönes, blütenvolles Leben wachruft, er hätte vielleicht manches gelernt, aber der bessere Keim in ihm wäre nie zur Entwicklung gekommen, vielleicht sogar unter dem Einflusse mancher Kränkung und Beschämung zu Grunde gegangen. Falk ist wie wenige Menschen. Ich denke tausendmal darüber nach, ob er die Regel ist, wie die Menschen eigentlich alle sein sollten und nur deshalb nicht sind, weil Ideale überhaupt selten oder nie erreicht werden; oder eine Ausnahme, eine seltene Erscheinung, eine Sendung, wenn du willst, von der wir nicht wissen, woher sie gekommen, und zu der wir nur bewundernd hinaufschauen können. Auf mich wenigstens hat er den Eindruck einer solchen gemacht, und ich preise die

Vorsehung, daß sie ihre Bahn nach unserem Hause geleitet. Preise sie mit mir, du hast Grund dazu.«

Im weiteren Verlaufe erklärt Hanna ihrer Freundin und zukünftigen Schwägerin, daß sie sich nicht entschließen könne, deren Bruder zu heiraten, weil sie ihn nicht liebe:

»Ich liebe ihn nicht. Warum ich ihn nicht liebe? Ich weiß es nicht. Ich weiß nur, daß es so ist! Vielleicht liegt die Schuld an der Art und Weise, wie er sich mir genähert oder vielmehr, wie wir einander genähert wurden. Ich kann mich nun einmal mit dem Gedanken nicht vertraut machen, daß man das Lebensglück eines Menschen, seine heiligsten Interessen zum Gegenstande der Spekulation, daß man das Weib zur Ware machen darf. Es macht mich an der Würde, an der Bedeutung des Weibes zweifeln, wenn man es zur Sklavin einer gewinnverheißenden Kombination, einer vorteilversprechenden Politik macht, gleichviel ob die Spekulanten Krämer oder Könige heißen. Oder soll wirklich jeder Mann das Recht haben zu sagen: Vater, gib mir deine Tochter! Und wenn man ihn fragt: Wer bist du, daß du sie begehrst? nichts anders zu antworten, als: ich bin reich; ich bin mächtig; darum will ich sie!? Soll jedem Vater das Recht zustehn, über den Frieden, die Seelenruhe, das Glück eines ganzen Daseins zu verfügen, wie er über seinen Besitz verfügen kann? Es mag hart klingen, liebe Bertha, was ich hier sage; aber auch ich suche vergebens nach milderen Worten dafür. Meine ganze Gedankenwelt empört sich dagegen, mein Herz für nicht mehr als eine Zugabe betrachtet zu sehen, nach der man nicht fragt, während man den Handel abschließt, und die man höchstens dem Käufer aus besonderer Großmut noch in die volle Wagschale wirft, wenn der Handel einmal abgeschlossen ist. Hier, Käufer, ist mein Geld, hier ist das deine; beide wiegen gleich, wir sind handelseins. Meine Tochter geb' ich dir in den Kauf! Ob ihr Herz, diese Kleinigkeit, die ohnehin nicht schwer wiegt, mit dabei ist oder nicht, daran wirst du hoffentlich keinen Anstand nehmen. Wer immer von solchen Gedanken herbeigeführt und zu solchen Ansichten sich bekennend seine Hand nach mir ausstreckt; solange ein Odem meine Brust hebt, will ich ihn von mir weisen, ich will mich gegen ihn wehren!

In Wahrheit, liebe Bertha, leide ich durch die Art und Weise, wie man mit mir verfährt und über mich verfügen zu können glaubt, unsäglich.

Ich werde nur glücklich sein, wo ich lieben kann. Es ist dies, liebe Schwester, keine leere Redensart, die ich hier niederschreibe. Mir ist, indem sie meiner Feder entfließt, als spräche ich mit dir;

und mein Herz ist so voll, daß es sich gegen jemand aussprechen muß, wenn es nicht brechen soll. Oft schon dachte ich daran, dies gegen Falk zu tun. Sein Blick ist so klar und auch so durchdringend wie ein Lichtstrahl; er dringt in die dunkelsten Räume der Seele und hellt sie auf. Vor seinem Auge liegt das Menschenherz offen wie ein aufgerolltes Blatt; er liest, er versteht, er weiß darin jeden Zug zu deuten. Laß ihn mit dir einmal sprechen und er liest auch in deiner Seele wie in einem Buche! So oft ich aber daran war, erstarb mir das Wort auf den Lippen. Ich habe nie vor Falk ein Geheimnis gehabt; vor solchen Menschen darf man keines haben wollen, denn es gibt für sie keines, und braucht man auch keines zu haben. Und dennoch! Eine Macht, über die ich mir keine Rechenschaft zu geben weiß, und die das Unglückliche meiner Lage noch vermehrt, verurteilt mich, gerade hierin gegen ihn verschlossen zu sein. Es ist mir immer, als liefe ich Gefahr, etwas zu verraten, da ich doch nur Aufschluß darüber suche; immer, als hätte die Sprache gar nicht die Worte, in die ich meine Fragen kleiden könnte, da jedes mehr sagt, als ich eigentlich sagen möchte, oder wenn du willst, zu wenig.

Sage mir, Bertha, muß man nicht auch achten, wo man liebt? Kann es eine Liebe ohne Achtung geben, wie es eine Achtung ohne Liebe gibt? Ist das Gefühl, das in Achtung seinen Anfang nimmt; leise, als kleiner, unbeachteter Keim; und das dann, genährt von Bewunderung und großgezogen von Dankbarkeit, zu einer Macht heranwächst, die anfangs all unser Denken und Handeln und zuletzt unser ganzes Sein beherrscht, ist das Liebe? Ist es Liebe, wenn man zu jemandem emporschaut, wie zu einem höheren Wesen und, vertieft in Anschauung seiner Vollendetheit, den Sinn für alles Andere ringsumher verliert; wenn man den Wert aller Andern nach dem Werte des Einen mißt; wenn man im eigenen Tun keine andere Richtschnur kennt, als die der Billigung und des Wohlgefallens dieses Einen? Wenn das Liebe ist, Bertha, dann sehe ich den Stern klar vor meinen Augen, unter welchem allein mein Glück wohnt; dann begreife ich, was meine Zunge fesselt, wenn ich zu Falk sprechen will; dann Schwester . . .«

Hier bricht der Brief ab.

Falk, dem nach der Lektüre des Briefes ein Schleier von den Augen gefallen ist, hält um die Tochter seines Dienstgebers an. Aber er kommt sehr übel an. Er gerät mit Schönzweig in eine so heftige Auseinandersetzung, daß er sich gezwungen sieht, noch am selben Tage dessen Haus

zu verlassen. Aber er kehrt noch einmal in Schönzweigs Haus zurück. Nach 15 Jahren, die er als Arzt in Amerika verbracht hatte, und in denen er zu großem Wohlstande gelangt war, kommt er wieder in seine Heimat. Da führt ihn der Weg durch das Städtchen, wo Schönzweig als 70jähriger Greis mit seinen Kindern und Kindeskindern in Glück und Zufriedenheit lebt. Das Unrecht, das er an Falk begangen, hat er oft bedauert und nichts sehnlicher gewünscht, als es gut machen zu können. Dazu bietet sich ihm jetzt Gelegenheit. Falk holt sich seine Hanna, die sich zu keinem anderen Manne hatte entschließen können und deshalb ledig geblieben war. Der Lenz ihrer Liebe war verloren; sie konnten aber wenigstens noch einen schönen sonnigen Liebesherbst miteinander verbringen.

In diesen Roman sind zahlreiche Sagen eingestreut. Die erste (ohne Überschrift) berichtet von einem Rabbi, der so tief in die Lehren des Talmud eindrang, daß er nicht zu sterben brauchte. Als ihn, den Hundertzwanzigjährigen, einst der Engel des Todes heimsuchte, wies ihn der Rabbi, der eben im Begriffe war, eine der tiefsinnigsten Fragen des Talmud zu ergründen, von sich. Er wolle nicht eher sterben, bis er die Wahrheit auf ihren Grund erforscht habe. Und so forschte er 250 Jahre, ohne zu schlafen und zu essen. Seine einzige Nahrung war der Saft einer Feige, die man ihm an jedem Sabbat reichte. Nach 250 Jahren — es war gerade das Wochenfest — brachte ihm sein jüngstes Urenkelchen eine Rose. Beim Anblick dieser frischen, duftenden, von harmloser Kinderhand dargereichten Rose war ihm mit einem Male wie vor zweieinhalb Jahrhunderten, da er noch selber ein Knabe war, und es däuchte ihn, als hätte er damals in den ewig unwandelbaren Schriftzügen der Natur das große Wort der Wahrheit, nach dem er nun seit Menschenaltern vergebens forschte, besser gelesen, als er es in dem dumpfen, alternden Buche je vermocht. Er nahm die Rose, näherte sie seinen Lippen und starb.

Eine andere Geschichte, die Falk seinen Zöglingen erzählt, und die auch Hanna mitanhört, ist »Glimmende Kohlen.« Sie behandelt das Schicksal Blümchens, der Tochter einer Witwe, welche am linken Ufer der Moldau, dem alten Prager Königsschlosse gerade gegenüber, wohnte. Die Mutter hat für ihre Tochter einen sehr schönen Jüngling, Rabbi Feiwel Goldschmieds Sohn, zum Manne ausgesucht. Bevor aber noch die Hochzeit gefeiert werden konnte, brannte das Haus, in welchem Blümchen wohnte, nieder, und das Mädchen verbrannte mit. An der Stelle, wo das Haus der Witwe stand, konnte man noch lange Zeit Kohlen unter einem Haufen schwarzer Steine zerstreut liegen sehen. Hanna wird durch diese Geschichte an ihr eigenes Herzleid gemahnt, denn für Blümchen wurde gleich wie für sie ein Mann »gesucht,« ohne daß jemand danach gefragt hätte, ob sie den Mann, an den sie fürs Leben gekettet werden sollte, liebe.

Anläßlich des Chanuckafestes erzählt Falk den bei den Chanuckalichtern versammelten Kindern die Sage »Die beiden Tempel, eine Chanuckageschichte«[1]).

Jerusalem, die auserwählte Stadt des Herrn, sank in Schutt und Staub. Selbst der Tempel wurde von verheerenden Flammen vernichtet. Die Bundeslade wurde aber von zehn Männern gerettet, die mit ihren Frauen und Kindern in die Wüste auszogen und die Bundeslade, in rote Tücher gehüllt, mitnahmen. Sie siedelten sich in der Wüste an und bildeten bald eine kleine Gemeinde. Die Bundeslade bewahrten sie in einer Felsenhöhle auf, wohin sie an Sabbaten und Festtagen mangels eines Gotteshauses beten gingen. Da tat ein Mann aus ihrer Mitte das Gelöbnis, den zehnten Teil seines Erwerbes hinzulegen vor die

[1]) In der Libussa 1846, wo diese Sage den Namen »Die versunkene Synagoge« führt, ist ein anderer Rahmen. Dort heißt der Erzähler ebenfalls Falk, doch ist dieser studiosus philosophiae. Er gibt die Geschichte am 1. Chanuckaabend im Hause des alten Sarach, der mit seiner Enkelin Golde haust, zum besten.

Lade des Bundes, bis so viel erspart wäre, daß man eine Stätte für die Beter Israels erbauen könnte. Vor seinem Tode übertrug er sein Gelübde auf seinen Sohn, und dieser tat, wie sein Vater getan, und so tat Sohn um Sohn wohl 200 Jahre lang. Der letzte Sprosse jenes Mannes — er hieß Esra — hatte, als er 100 Jahre alt geworden war, beinahe so viel, daß er hoffen durfte, am Chanuckafeste des nächsten Jahres das Gelöbnis seines Ahnen erfüllen zu können.

Esra befand sich auf einer Geschäftsreise durch die Wüste. Da näherte sich ihm ein Fremdling, Namens Perez, der ihm erzählte, er sei aus Spanien vertrieben worden, weil er einem fremden Gotte nicht habe dienen wollen. Er sei ein Meister in der Kunst des Baues und habe Jahre lang darüber gesonnen, wie der Tempel Salomos gebaut gewesen sein möge. Endlich habe er den Grundriß gefunden und sich vorgenommen, in Israel einen Tempel zu erbauen gleich jenem, den Salomo in Jerusalem erbaut hatte. Das habe der König erfahren und ihm aufgetragen, einen Tempel für die Gläubigen der Christenheit zu bauen. Er habe sich trotz der größten Versprechungen und, als diese nichts halfen, der größten Drohungen, geweigert, den Christentempel zu bauen. Er habe aber fliehen müssen und nichts mit sich nehmen können als einige kostbare Edelsteine und — seinen Plan. Nun wandere er 40 Tage und 40 Nächte und wolle nicht früher ruhen, bis er ein Haus dem Herrn erbaut, das würdig sei, daß er darin wohne. Als ihm Esra seinen Plan verriet, eine Hütte zu bauen in dem Weinberge seiner Gemeinde, betrachtete es Perez als einen Fingerzeig Gottes, daß er Esra getroffen habe. Er ersah bald ein Tal und ließ Steine brechen, verkaufte seine Edelsteine und kaufte dafür Zedernholz und Teppiche, bestellte in Damaskus bei kunstvollen Schmieden goldene Geräte und silberne Gefäße für den Dienst im Allerheiligsten. Esra konnte seinen ersparten

Schatz behalten und brauchte dem Herrn kein Haus mehr zu bauen. Es vergingen Wochen und Monde, und als das Chanuckafest kam, war der großartige Tempel fertig. Aber auch Esra hatte seinen früheren Plan ausgeführt und am Ende des Tales für das ersparte Geld nach dem Gelöbnis seiner Ahnen ein Gotteshaus erbaut, denn die ganze Gemeinde hatte sich von ihm gewendet. Es war die letzte Nacht vor dem Chanuckaabend. Perez erhob sich von seinem Lager und bestieg einen Berg, um das Tal und den ganzen Bau, der sich in der Mitte des Tales erhob, zu überschauen. Dann eilte er in seine Kammer zurück und sah noch einmal die Pläne und Berechnungen des Baues durch. Mit einem Male sprang er empor, schlug mit krampfhaft geballter Faust auf eine Stelle des Pergaments, schrie auf und starrte auf seine Pergamentrolle hin. Dann erholte er sich von seinem Schmerze, schrieb einige Zeilen auf ein Blatt und stürzte hinaus in die tiefe Nacht. Als am Morgen die Ältesten der Gemeinde kamen, und den Meister riefen, daß er mit ihnen hinausgehe und das Abnehmen der Gerüste anordne, da fanden sie ihn nicht. Sie entdeckten aber das Blatt, auf dem geschrieben stand, der Tempel, den Perez erbaut, werde zusammensinken in Schutt und Trümmer, sobald das Gerüst hinweggenommen wird. Er habe in seinen Berechnungen einen Fehler entdeckt. Da erschraken die Männer, beriefen die Gemeinde zusammen und berieten, was zu tun sei. Da riet ein alter und vielerfahrener Mann, man solle unter das Gerüst Feuerbrände werfen, daß es aufgehe in Flammen. Dann werde es sich zeigen, ob der Bau dem Herrn genehm sei oder nicht. Dies geschah. Furchtbar war die Weiheflamme des ersten Chanuckaabends. Das Gebälke war verbrannt und der Tempel stand unversehrt da. Am nächsten Morgen gingen die Männer in Begleitung der ganzen Gemeinde hin zur Felsenhöhle, hoben die Lade des Bundes von der Stelle, wo sie über 1000 Jahre stand, und trugen sie in

das Allerinnerste des neuen Tempels. Und als sie zur Schwelle des Tempels kamen und in die hochgeschwungenen Hallen eintraten, da war erst das Wunder zu schauen, denn verschwunden waren die Gerüste und verschwunden die Spur jenes Brandes; keine Asche lag auf dem Boden und keine Kohle auf den Stufen des Altars, kein Vorhang und keine Tapete war versehrt, und nicht einmal das hölzerne Getäfel an den Wänden trug irgend eine Spur verwüstender Flammen. Die Männer entzündeten die siebenarmige Lampe und sangen Dankgebete und Preislieder dem Herrn.

Am nächsten Morgen versammelten sie sich wieder, hinauszuziehen in festlichem Zuge nach dem Tempel; denn 8 Tage lang wollten sie das Chanuckafest feiern. Als sie aber den Berg erstiegen hatten, von dem man das Tal überschauen konnte, sahen sie statt dessen einen großen See. Mitten aus dem See aber, nahe dem Ausgange des Tales, ragte ein kleines Hügeleiland aus den Wassern empor, und auf dem Eilande stand ein schlichtes Haus, das Haus Esras, bestehend aus vier Mauern von unbehauenen Steinen. Der Eingang stand offen, und man konnte hineinschauen in das Innere des Hauses und da sah man ein schwaches Flämmchen glimmen. Am Boden aber lag Esra entseelt und hielt seine Hände wie schützend ausgestreckt über die Lade des Bundes; denn die Wellen des Sees hatten sie herausgehoben aus dem neuen Tempel und hineingetragen in das Haus Esras.

Am Schlusse des Romanes »Falk« erzählt Kapper noch zwei Geschichten aus seiner Erinnerung. Die erste »Vom reichen Knaus« spielt in Falks Heimat in der Zeit des siebenjährigen Krieges, die zweite »Der seltsame Orach« ist eine Prager Sage.

Der reiche Knaus war ein Geizhals, der sich nichts zu essen gönnte, in zerfetzter Kleidung herumging und als Wohnung eine kleine Kammer mit ein wenig Stroh, welches ihm als Lager diente, benützte. Sein Geld hatte er

im Walde unter einem Baume vergraben. Als die Preußen heranrückten, flohen alle Bewohner und mit ihnen auch Knaus. Da der Wald, in dem sich Knausens Geld befand, österreichische Soldaten beherbergte, wurde er von den Preußen angezündet und verbrannte auch zum Teile. Als der Krieg vorüber war und Knaus in seinen Wohnort zurückkehrte, war er mit einem Schlage ein armer Mann, denn er war nicht imstande, den Baum zu finden, unter welchem er sein Geld verborgen hatte. Er litt Hunger, doch kein Mensch hatte mit dem verarmten Geizhalse Mitleid. Da erhängte er sich an einem Baumast. Die Leute aus dem Orte liefen zusammen und beriefen auch sogleich den Totengräber. Dieser grub ihm unter dem schicksalsvollen Baume ein Grab. Kaum hatte er eine Elle tief gegraben, so geriet er auf etwas Hartes — es war ein eisernes Gefäß mit dem Schatze des reichen Knaus.

Die Geschichte »Der seltsame Orach« erzählt Falk so, wie er sie von Ensel, dem Diener Rabbi Cheskels, erfahren hatte.

Das Leichenhaus des vormaligen Friedhofes wird von Rabbi Wolf, dem ehemaligen Tempeldiener der Altneuschul, bewohnt. Er lebt darin zurückgezogen von aller Welt, einsam und schweigsam. Rabbi Wolf hatte ein eigenes, wundersames Los. Es war einmal am Freitag Abend vor dem 9. Ab. In der Altneuschul war der Gottesdienst zu Ende und die Orchim harrten der Hausväter, bei denen sie für den Sabbat geladen waren. Alle Leute hatten das Gotteshaus verlassen. Auf der untersten Stufe vor dem Gotteshause stand noch ein Orach, dessen sich niemand angenommen. Als ihn Rabbi Wolf, der Tempeldiener, gewahrte, lud er ihn zu sich ein. Er wohnte damals in der Nähe des Friedhofes. Bevor sie sich noch zu Tische gesetzt hatten, bemerkte der Fremdling am Friedhofe ein offenes Grab, in das der Mond hinein leuchtete. Er fragte den Tempeldiener, was für eine Bewandtnis es mit dem

offenen Grabe habe. Dieser erzählte, es sei das Grab des Acher Jehuda, der auf so seltsame Weise von der Erde verschwunden, und von dem man sich so viel des Wunderbaren erzählt. Vor langen Jahren habe in Prag ein Bachur, Namens Jehuda, gelebt, der weit und breit im Rufe seltener Gelehrsamkeit stand. Er ging bei Rabbi Meir, der damals das Oberhaupt des Beth-Din war, zur Schule. Der Bachur erfreute sich einer solchen Achtung des Rabbi, daß er von ihm nicht als Schüler, sondern als Freund behandelt wurde. Dieser setzte in ihn die größten Hoffnungen und sagte ihm, wenn er fortfahre, wie er begonnen, so werde er sogar Moses übertreffen. Jehuda antwortete dem Rabbi: »Jawohl, ich will zur Wahrheit machen die Verheißung! Zog jedoch Gott, als er Moses die Tafeln des Gesetzes gab, an ihm unsichtbar vorüber, so will ich ihn schauen von Aug zu Aug, von Angesicht zu Angesicht, denn im Wissen liegen die Sprüche, die selbst Gott bannen! Fragen will ich ihn danach, wonach zu fragen Moses versäumt hat, und um dessentwillen jetzt Israel in Knechtschaft jammert und in Elend!« Nach einem Jahre, am Sabbat vor dem 9. Ab hielt er seine erste Predigt. Die wirkte auf den Rabbi so sehr, daß er den Schüler seinen Meister nannte und ihm seine Tochter Malka zur Frau gab. Ein Jahr später, wieder am Sabbat vor dem 9. Ab, wollte er abermals eine Predigt halten und zwar eine solche, in der die Verheißung, daß einst ein Mann über Moses erstehen werde, bewahrheitet werden sollte. Am Freitag Abend vor diesem Samstag nahm er sein graues Gewand und seinen Stab, segnete sein Weib und sein ganz kleines Kind und machte sich auf, fortzugehen. Er ging durch die dunklen Straßen und kam zu einem schwarzen Pförtlein. Indem er mit einem Hammer dreimal darauf klopfte, begehrte er Einlaß, damit er im Raume hinter der Pforte Gott von Angesicht zu Angesicht schaue. Das Pförtchen tat sich selbst auf und schloß sich hinter Jehuda mit ungeheurem Getöse. Er befand sich auf

dem alten Friedhofe. Dort traf er die Gestalt des ersten Totengräbers dieses Friedhofes, der, wenn auch über 1000 Jahre tot, dennoch nicht aufhörte, der Wächter dieser Stätte zu sein. Er verriet dem Jehuda, wo auch dessen Grab einst sein werde. Als dieser zu dem angezeigten Orte kam, schien es ihm, als steige aus der Erde ein Stein, darauf geschrieben stand:

»Hier ruht Jehuda, der Sohn Naphtalis,
Der mehr sein wollte als Moses,
Und den Gottes Hand zurückgeführt
Durch das künftige Leben zum gegenwärtigen.«

Als Jehuda hinzutrat, wankte auch schon der Grabstein, die Erde wich unter Jehudas Füßen, verschlang ihn und verschloß sich nicht wieder. Und so steht das Grab seit jenem Sabbat offen. Jenseits des Grabes wanderte Jehuda durch Städte und Länder. Nach 50 Jahren gerade am Freitag Abend vor dem 9. Ab kehrte er zurück in die Stadt Prag. Während des Gespräches erkannte der Orach, Rabbi Jehuda, in Rabbi Wolf, der als Knabe Baruch geheißen hatte, seinen Sohn.

Ferner kommt noch die in Libussa 1845 erschienene »Genenda« in Betracht: Baruch Chassan, ein von Gott begnadeter Sänger und Geiger, ergötzte während der Woche die Edelherren auf ihren Burgen und die Bürger bei Märkten, am Freitagabend aber und am Sabbat sowie an Festtagen stand er vor der Bundeslade als Vorbeter der Gemeinde. Wenn er von seinen Wanderungen oder aus dem Tempel nach Hause zurückkehrte, empfing ihn seine Tochter Genenda, die einzige, die ihm von allen seinen Lieben übrig geblieben war. Einst erschien am Sabbat nach Purim in Baruchs Hause ein fremder Jüngling, der sich David nannte, und vorgab, der Sohn eines früher reichen aber vollständig verarmten Kaufmannes zu sein. Er bat Rabbi Baruch, ihn zu einem Chassan heranzubilden. Rabbi Baruch nahm den Fremdling als Jünger auf und dieser versprach, am Vor-

abende eines jeden Sabbats und Festtages sich im Hause des Chassans einzufinden, um singen zu lernen; an Wochentagen aber wollte er im Lande herumziehen und Beschäftigung suchen. David bildete sich in wenigen Wochen zu einem vorzüglichen Sänger aus, und am Sabbat vor Peßach war der Meister von seinem Schüler so entzückt, daß er ihn umarmte und küßte. Genenda war aber so selig vor Freude, als hätte der Vater sie geküßt. Da kam die erste Peßachnacht. An Baruchs Seite saßen Genenda und David. Als die Verlesung der Haggadah beendet war, erhob sich David, trat hin vor Rabbi Baruch und begehrte dessen Tochter Genenda zur Frau. Da sah Rabbi Baruch Genenda an, und als er eine helle Träne in ihren großen, schwarzen Augen bemerkte, las er von ihnen sogleich die bejahende Antwort ab. Er gab also seine Einwilligung, und noch am selben Abende zog David einen Ring vom Finger und steckte ihn Genenda an den Goldfinger ihrer rechten Hand und sprach dabei: »Mit diesem Ringe segne ich dich zu meinem Weibe für ewige Zeiten nach den Gesetzen Moses und Israel.« Und Rabbi Baruch sprach: »Amen.« Hierauf taten sich alle drei an einem Festabendmahle wohl. Dabei wurde festgesetzt, daß David 400 Goldgulden an die Braut zu zahlen hätte, wenn er ihr aus was immer für einem Grunde entsagen sollte, Rabbi Baruch hingegen dem David einen Brief gebe, durch welchen er sich verbände, für immer und ewig der Würde eines Chassans zu entsagen und überhaupt nie und nirgends mehr zu singen oder einen Bogen zu schwingen, wenn er David die Tochter verweigerte. Auch der Termin der Hochzeit wurde bestimmt, und zwar der Sonntag nach dem Sabbat Nachamu. Von nun an zog David am Anfang der Woche aus, um wie sein Schwiegervater als Sänger Geld zu erwerben, und kehrte am Freitag mit viel Geld und kostbaren Geschenken für seine Braut zurück. So ging es bis zum Sabbat Nachamu. An diesem Tage kamen Genendas Freundinnen, um

ihr Glück zu wünschen. Der Bräutigam aber blieb aus. Er schickte einen Boten mit einem Briefe, in welchem stand, daß es ihm eines wichtigen und unaufschiebbaren Geschäftes wegen unmöglich war, am Freitag einzutreffen, und da er den Sabbat durch Reisen nicht entweihen wolle, so werde er Sonntag in der Frühe eintreffen, man solle sich jedoch nicht stören lassen und alles vorbereiten. Am bestimmten Hochzeitstage erschien er in heller, glänzender Rittertracht, begleitet von vielen Reitern. Als Rabbi Baruch sah, daß er einen christlichen Ritter vor sich habe, der nur zu einer List gegriffen hatte, und sich als Jude gab, um Genenda heimführen zu können, war er ganz erzürnt, stieß ihn fort und verweigerte ihm seine Tochter. Da zieh David den Rabbi Baruch vor der versammelten Gemeinde des Eidbruches und der Gotteslästerung und ritt davon. Rabbi Baruch durfte von nun an nicht mehr Chassan sein und auch nicht mehr im Lande umherziehen, zu singen und zu spielen. Diesen Bann hatte er sich selbst auferlegt. Des Leides war aber noch nicht genug. Nach einiger Zeit wurde er vor den königlichen Richterstuhl auf der Burg Wyschehrad vorgeladen. Dort stand der junge Ritter als Kläger und verlangte sein Recht, wie es geschrieben war in der Schrift, die er vom Rabbi Baruch erhalten. Der König sprach dem Ritter das Recht zu und drohte dem Rabbi mit Kerkerhaft, wenn er dem Kläger die Tochter vorenthalte. Doch der Rabbi war nicht umzustimmen, und so wurde er in Fesseln gelegt und in den Kerker abgeführt. Den Ritter warnte der König, sich einer Gewalttat zu bedienen und Genenda zu rauben oder zu entführen. Täte er es dennoch, so habe er sich des Rechtes begeben, und das Mädchen wäre des Rabbi freie Tochter. So oft der Kerkermeister Brot und Wasser mittels einer Kette in das Gewölbe hinabgelassen hatte, fragte er den Rabbi, ob er seinen Entschluß zu ändern gesonnen sei. Doch der Rabbi blieb unbewegt. So verging ein Monat, so vergingen

das Neujahrsfest, der Versöhnungstag und auch das Laubhüttenfest. Als das Simchas-Thorafest kam und Rabbi Baruch der Freude zu Hause und des Jubels im Tempel gedachte, da sank er kraftlos nieder auf den Stein, an den er angekettet war, und weinte laut, und der Mut seiner Duldung war gebrochen. Am nächsten Morgen sagte er dem Kerkermeister, er wolle Genenda ziehen lassen, wenn sie dem Manne des Truges folgen wolle. Er werde seinem Glauben anhängen, den Geboten Gottes nachgehen und wolle noch mit seiner Gemeinde das Fest der Gesetzesfreude feiern. Da löste der Kerkermeister seine Fessel und führte ihn vor den König, der ihn freisprach. Rabbi Baruch eilte vom Wyschehrad seinem Hause zu, wo er Genenda in der Laubhütte betend vorfand. Er sagte ihr, sie solle sich im Brautanzuge bereit halten, es werde ein Mann kommen, um sie als Frau heimzuführen. Dann eilte er in die Synagoge. In seiner Abwesenheit landete ein prächtig geschmücktes Schiff bei seinem Hause, und diesem entstieg David, welcher Genenda mit zärtlicher Rede aufs Schiff brachte. Dort trat Genenda an das Geländer, ließ, wie zufällig, den Ring, den sie einst von David genommen, ins Wasser fallen und beugte sich, als wollte sie ihn noch erhaschen, hinunter in die Fluten. Als Leiche wurde sie aus dem Strome herausgezogen und auf ein himmelblauseidenes Ruhebett in der Laubhütte gelegt. Rabbi Baruch trauerte um seine Genenda. Der Ritter wallfahrtete nach Rom, um dort Buße zu tun, und ging dann in ein Kloster. Seine Burg und seine Güter verkaufte er und verteilte das gelöste Geld unter die Armen Israels, daß sie am Sterbetage Genendas Gebete für das Heil ihrer Seele sprechen sollten.

Schließlich ist noch das Fastnachtsspiel »Ahasverus« zu erwähnen.

Kapper kannte das Ahasverusspiel aus seiner Kindheit. Der uns bereits bekannte Itzigel Fiedele pflegte die Historie von Esther und Mardochai halb erzählend, halb

sogar ganze Szenen durchspielend. den Kindern vorzuführen, ohne dabei zu vergessen, die Liedlein aus dem Spiele, an die er sich noch zu erinnern wußte, den Kindern vorzugeigen. Der Dichter hatte aber als Kind auch Gelegenheit, die ganze Komödie aufgeführt zu sehen. Sie wurde nämlich einmal am Purim in der Wohnung des Kultusvorstandes von jungen Leuten gespielt. Itzigel Fiedele mimte den Mardochai. Nach Jahrzehnten hatte Kapper Gelegenheit, mit dem einstmaligen Darsteller des Königs Ahasverus, der es von einem armen Trödlerjungen zu einem wohlhabenden Kaufmanne und Vorstande der jüdischen Gemeinde gebracht hatte, zusammenzukommen. Sie gedachten der Vorstellung und mit ihr auch Itzigels, der inzwischen längst gestorben war. Der Darsteller des Ahasverus hatte das Heft, in welchem das Ahasverusspiel verzeichnet war, noch aufgehoben und machte es Kapper zum Geschenke, der es durch den Abdruck der Vergessenheit entrissen hat. Im folgenden sei der Inhalt der kunstlos aneinandergereihten Auftritte wiedergegeben, die in einem mit zahlreichen hebräischen Worten durchflochtenen Jüdischdeutsch abgefaßt sind:

Zunächst erscheint der Ansager, eine Art Prologus der die handelnden Personen ankündigt:

»Mer wer'n spielen ein schön' neu' Spiel,
Geheißen is es das Ahasverusspiel.
Ein Künig werd kummen einher,
Der hat seines Gleichen in der Welt nit mehr,
— — — — — — — — — — — — — — — —
Dann werd kummen eine Künigin erein,
Es werd ihres Gleichen auf Erden nit sein,
Künigin Esther werd se sein genannt
Und befreien werd se de Jüden in ganzen Land.«

Nachher bittet der Ansager, Bänke und Tische wegzuräumen, was auch gleich geschieht. Da kommen Haman mit dem Hassoch herein, beide stellen sich dem Publikum mit denselben Worten vor: (»Herr Haman bin ich genannt,

hochgeehrt im ganzen Land . . . . . .«) und singen dann gemeinsam ein Lied. Nach ihnen tritt der Schreiber, von Haman gerufen, auf und stellt sich wieder ähnlich wie die Vorigen den Zuhörern vor. Auf die Frage, was Haman von ihm begehre, sagt dieser:

Haman. »Die Jüden kann ich nit leiden!
Und wenn ich söllt wissen mein Künigs sein Land drum zu meiden,
So will ich die Jüden allemiteinand
Ausrotten aus des Künigs sein Land!«

Der Schreiber. »Haman, Haman! Nemm dich in Acht!
Es ist eine alte Red', daß über dem Volk Gott selbsten wacht!
Denn es steht geschrieben,
Der Schomer Israels is er ewig geblieben!«

Nun singen Haman und der Schreiber den König herein. Dieser erscheint, stellt sich ebenfalls vor (»Der Künig Ahasverus bin ich genannt, Hundertsiebenundzwanzig Länder hab' ich unter meiner Hand«) und erzählt, er habe einst eine Mahlzeit gegeben »für Jüden und Christen, für arme und reiche Leut«. Als er viel Wein getrunken hatte, habe er befohlen, daß die Königin Waschti nackt vor ihm und seinen Gästen erscheine. Da sie sich weigerte, das zu tun, habe er sie enthaupten lassen. Er gebietet Haman, daß er sich nach einer anderen Frau für ihn umsehe. Haman und der Schreiber stellen sich in eine Ecke, und der Schreiber ruft aus:

— — — — — — — — — — — — — — — — —
»Wer dem König eine schöne Jungfer brengen tut,
Der soll wer'n belohnt mit Reichtum und Ehr'n,«
— — — — — — — — — — — — — — — — —

Es tritt Mardochai auf, der sich sogleich als Hanswurst präsentiert, indem er über den Schreiber stolpert. Auch er stellt sich vor:

»Ich bin ein kleines Jüdelein
Und hab' einen großen Dalles

Und handl' mit Zores Roëslein
Daneben mit Knoppern un Kalles.

Er drängt sich, indem er den bereits aufgetretenen Personen einige Grobheiten an den Kopf wirft, bis zum Könige vor und meldet ihm, daß er ihm eine schöne Jungfer gebracht hat:

(singt) »Hat e Mäulele
Wie e Fräulele;
Hat e Näsele
Wie e Rösele;
Hat e Aeugele
Wie e Feigele
Un e Tätzele
Wie e Kätzele!«

Der König heißt Mardochai die Jungfer bringen, doch dieser will zuerst wissen, was er »Schadchones kriegt«. Nachdem ihm der König

»Ein schön, goldgestickt Gewand
Unter dem Thor Sitz und Stand
Un noch allerhand«

versprochen hatte, wird Esther »ereingesungen«. Sie gefällt dem König, und der Schreiber bekommt den Befehl, ihr die Krone aufs Haupt zu setzen. Haman aber bekommt fürs Ausrufen die Erlaubnis, jeden zu hängen, der sich vor ihm nicht bückt. Da führt ihn der erste Weg zu Mardochai, den er reizen will. Mardochai will sich vor Haman nicht bücken, sondern bearbeitet seinen Rücken mit tüchtigen Schlägen. Da schwört Haman Rache nicht nur Mardochai, sondern allen Juden. Er geht auch geradeswegs zum König und richtet schwere Anklage gegen Mardochai und die Juden.

»Die Jüden, die du tust leiden in deinem Land,
In alle Schelmerei und Schlechtigkeit wohlbekannt!
Zuvoraus aber Mardochai, der Jüd',
Der nix, wie deine Befehl verspotten tüt.
Denn die Welt bin ich gelaufen aus und ein,
Un es hat sich vor mir gebuckt groß und klein:

Wie ich eben bin kummen vor dein Tor,
Da is Mardochai, der Heid, gesessen davor;
Anstatt was er sich hat söllen vor mir bucken,
Hat er mir grün un gelb geschlagen mein Rucken.
Also kumm' ich zu meinem Herrn Künig klagen,
Er soll heißen die Jüden alle miteinand derschlagen;
Denn Schelmstück treiben sie das ganze Jahr
Un tun meinen Künig nur schaden fürwahr!
Einen Rabbiner haben sie gehabt, war genannt Mosche,
Das war von der ersten Klass' ein Rosche!
Der hat ihnen geben ein Buch, heißt Thore,
Darin steht geschrieben, jeder Jüd' is ein Srore.
Drum wenn sie söllen etwas arbeiten tun,
Sagen sie, es is Schabbes, sie müssen ruh'n;
Un wenn sie einen von uns kriegen,
Machen sie sich eine Mizwe draus, ihn zu betrügen.
Eine Choge haben sie, da putzen sie das ganze Haus
Un werfen unser Brot als treefe enaus;
Dann haben sie eine, da tun sie alle Gärten verderben,
Un stecken Bäum' in ihre Stub' un Sträuß' in ihre Scherben.
Dann haben sie ein neues Jahr, da tun sie auf ein Horn blasen
Als wöllten sie jagen Hirschen und Hasen.
Einen Tag haben sie, den heißen sie den langen,
Der werd mit Fasten un Beten begangen,
Da lassen sie sich verzeihen und vergeben
Alles, was sie haben Böses getan ihr Leben.
Dann reißen sie ab die Dächer von de Häuser
Un legen darauf statt Schindel allerhand Reiser
Un tun drunter acht Tag essen un trinken,
Daß es zwanzig Meilen weit tut...;
Drum werd es wol das Beste sein,
Du laßt sie erschlagen insgemein!«

Der König gibt Haman die Vollmacht, alle Juden töten zu lassen.

»Dreizehn Tag im Marzi soll es geschehn,
Daß man weiter in mein Land kein' Jüden soll seh'n!«

Haman sagt zu Mardochai, der gerade noch bei der Hand ist, voll Schadenfreude:

»Nu, Reb Mordche, wie schmeckt Euch das?«

Mardochai. »Also weh' un ach zu dir! Dein Gebein soll man dir brechen, wie du mein jüdisch Herz brechst! Zer-

legen soll man dich, ein Glied neben dem andern und dein Kopf zwischen zwei Mühlstein' zerreiben, was du für ein Geseere über Jisroel gebracht hast! Aweh! Aweh! Awrom du Schöpsenschinder, Isak du Blinder, Jakob mit dein' Haufen Kinder, steht auf! Steht auf un verderbt dem Rosche seine bösen Gedanken!«

Esther läßt Mardochai beruhigen und ihm sagen, sie werde sich beim Könige für die Juden verwenden. Sie geht auch wirklich sofort unangemeldet zum König und bittet ihn, er soll zu ihr zu einer Mahlzeit kommen und Prinz Haman mitbringen.

Seitdem Esther beim König gewesen war, kann er nicht schlafen. Er läßt sich die Ursache der Schlaflosigkeit vom Schreiber aus der Chronika erklären und dieser erzählt, dem Könige hätten einst zwei Herren, Bigthan und Theres, nach dem Leben getrachtet, doch habe ihn der Jude Mardochai rechtzeitig von dem Anschlage verständigt und ihm so das Leben gerettet. Auf des Königs Frage ob Mardochai dafür belohnt wurde, bekommt er vom Schreiber eine verneinende Antwort. Der König läßt um Haman schicken. Der ist aber schon da und meldet dem Könige, daß er am nächsten Tage den Juden Mardochai hängen lassen wolle. Aber das Schicksal wendet sich gegen ihn. Mardochai werden königliche Ehren erwiesen, und an den Galgen, der für Mardochai vorbereitet war, wird Haman gehängt. Vor der Hinrichtung bittet er alle Personen (Esther, den Schreiber und auch Mardochai), daß sie beim König für ihn bitten. Der König läßt sich aber nicht erweichen, und so muß sich Haman ins Unvermeidliche fügen:

Haman:

»Muß es sein, so soll es sein; das will ich aber noch sagen,
Mit seinem Nächsten soll sich ein jeder vertragen,
Es soll sich keiner übernehmen in Reichtum un Gut
Un soll bedenken, der Mensch is nur Fleisch un Blut;

Der Prinz Haman bin ich gewesen genannt,
Jetzt muß ich sterben in Schimpf und Schand;
Ein reicher Fürst bin ich gewesen,
Vom Tod kann mich doch nichts erlösen!
Nach dem König bin ich gewesen der Zweite,
Jetzt werden sie mich hängen nach der Läng' und nach der Breite
Alle Jüden hab ich wöllen ausrotten,
Jetzt werden alle Jüden über mich lachen und spotten
Un werden alle Jahr ein Purim halten
Un in Lustbarkeit schalten un walten,
Daß Gott der Allmächtige mit seiner Hand
Von ihnen das Unglück hat genommen un gegen mich gewandt.
Drum Henker, herzliebster Bruder mein,
Verbind' mir jetzt meine Aeugelein,
Und was du mußt tun, das tu',
Daß ich eingeh' in meine Ruh'!«

Haman wird gehängt und alle übrigen Personen singen:

»Gelobt is der allmächtige Gott,
Der uns bewahrt vor Schand und Spott,
Der uns behüt't vor Spott und Schand
Un uns bewacht mit seiner Hand!
Jetzt aber laßt uns lustig sein
Bei Hühner un Fisch, bei Bier un Wein!
Alle erein! Alle erein!
Die sich wöllen mit uns erfreun!«

An das Stück einen kritischen Maßstab anlegen zu wollen, wäre ganz verfehlt. Man muß es als das hinnehmen, was es wirklich ist, als einen Purimscherz, als eine Fastnachtsmummerei. Der Stoff, den große Dichter (Racine, Grillparzer) tragisch behandelten, wird hier benützt, um zu ergötzen und zu erfreuen. Daher wird der sonst ernste Mardochai hier zu einem verschmitzten, fast närrischen Kauz, wie er in der Figur des Pickelherings oder des Hanswurst in der Komödie des 17. Jahrh. üblich ist, daher das Derbe und Obszöne im vorliegenden Stücke, wie es in der Hanswurstkomödie vorzukommen pflegt. Der Phantasie wird großer Spielraum gelassen. Ein kleiner Raum wird zur unermeßlichen Ausdehnung von 127 Ländern,

irgend eine Ecke wird zum Palaste und ein paar Schritte zu einer Reise. Solcher Karnevalspossen, die für das Purimfest bestimmt sind, hat die jüdisch-deutsche Literatur mehrere. Die älteste Komödie dieser Art ist »Die Verkaufung Josefs«, welche 1710 in Frankfurt a. M. von jüdischen Studenten (Bachurim) aus Prag und Hamburg mit außerordentlichem Aufwand von Dekorationen, Maschinerien und sonstigen szenischen Effekten aufgeführt wurde[1]). Ein zweites Stück dieser Gattung ist das Ahasverusspiel. Es ist so obszön, daß der Vorstand der Frankfurter Gemeinde die Aufführung des Stückes verbieten und die gedruckten Exemplare verbrennen ließ. Kapper erwähnt in seinen Anmerkungen zum »Ahasverus« ein gleichnamiges Stück, das Schudt in seinen »Merkwürdigkeiten« 1714 mitgeteilt hat und welches durch seine Derbheit und Laszivität hervorragt. Da sich darin viele slavische Worte befinden, so ist anzunehmen, daß es nicht nur in Deutschland, sondern auch in Böhmen und Polen gespielt wurde. Es ist anzunehmen, daß das Frankfurter Ahasverusspiel und das von Schudt mitgeteilte in irgend einem Zusammenhange stehen[2]). Höher als die erwähnten Stücke stand das Spiel »Acta Ester mit Achaschwerosch«, welches zu Prag 1710 erschien und dort öfters von den Schülern des berühmten David Oppenheimer »auf einem ordentlichen Theatrum mit Trompeten und anderen Instrumenten« aufgeführt wurde. Schließlich werden eine »Aktion von König David und Goliath« und eine Geschichte von »Hamans Testament und Tod« als solche Purimscherze genannt[1]).

Die Ghettosagen handeln (mit Ausnahme von »Falk« und »Der reiche Knaus«) in der Vorzeit des Prager Ghettos, in jener Zeit, wo die Juden noch nicht am rechten Moldau-

[1]) Gustav Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur, II 359.

[2]) Über das von Joh. Jak. Schudt mitgeteilte Ahasverusspiel, siehe R. Schwartz, Esther im deutschen und neulateinischen Drama, S. 255.

ufer, sondern am Fuße des Wyschehrad und in Aujezd wohnten[1]). Baruch Chassan, der Vater Genendas, hatte sein Haus noch unter dem Wyschehrad[2]). Blümchen, die Heldin in der Geschichte »Glimmende Kohlen«, hatte ebenfalls ihr Häuschen am linken Ufer der Moldau, »dem alten Prager Königsschlosse gerade gegenüber«. Die Zeit, in welcher »Der seltsame Orach« vor der Altneuschul stand, wird nicht näher angegeben. »Die versunkene Synagoge« trägt die Bemerkung »Aus dem Ghetto Prags«. Diese Bemerkung hat ihre Berechtigung nur insofern, als sie am ersten Chanuckaabend in einer Prager Ghettostube erzählt wird. Die Geschichte selbst spielt im Orient. Ähnlich verhält es sich mit dem Ahasverusspiel.

Die besprochenen Geschichten gehören also zu jener Richtung, welche »die geschichtlichen Erscheinungen der Juden in poetischer Gestaltung zum Ausdruck bringt«. »Falk« und »Der reiche Knaus« sind Genrebilder, die uns Judengestalten der Gegenwart darstellen.

Fast sämtliche Erzählungen Kappers sind Rahmenerzählungen. Der alte Sarach erzählt Golde die Geschichte von Genenda. Mendel Falk liest am ersten Abend des Chanuckafestes demselben alten Sarach und seiner Enkelin Golde die Chanuckageschichte »Die versunkene Synagoge« vor[3]). Die Geschichte »Der seltsame Orach« erfährt Falk

[1]) Der Sage nach wurde eine aus Moskovien vertriebene jüdische Gemeinde vom Herzog Hostivít freundlich aufgenommen und am linken Moldauufer, im heutigen Aujezd, angesiedelt. Unter der Regierung Bořivojs hatten sich die Juden bedeutend vermehrt, der ihnen angewiesene Raum wurde zu eng und der Herzog wies ihnen jenen Ort am rechten Moldauufer an, wo noch jetzt die Judenstadt steht. (Näheres darüber siehe Sippurim II. Bändchen: Die Juden in Böhmens Vorzeit von Salomon Kohn.)

[2]) Kapper versetzt diese Sage in das Jahr 1047 nach Christus. Das stünde im Widerspruche zur Behauptung Kohns, daß mit dem Bau der Judenstadt am rechten Moldauufer schon im Jahre 907 nach Christus begonnen wurde.

[3]) Fassung in der Libussa 1846.

aus dem Munde Ensels, des Dieners Rabbi Cheskels. »Glimmende Kohlen« erzählt derselbe Falk den Kindern Schönzweigs.

Wollten wir Kappers Tätigkeit als Ghettodichter abschätzen, so müßten wir sagen, daß er nicht zu den Großen jener Literaturgattung gehört. An Kompert z. B. reicht er beiweitem nicht heran. Der Roman »Falk« verrät eine Eilfertigkeit und Flüchtigkeit, die wir uns aus der reichen, vielleicht zu übereilten Produktion jener Zeit leicht erklären können[1]). In Bezug auf die Sprache wäre es erwünscht gewesen, wenn sich Kapper in den Erzählungen gleich Kompert des Jargons, wenn auch nur in diskreter Weise, bedient hätte. Viel wichtiger als der Roman »Falk« sind die uns von Kapper mitgeteilten Ghettosagen. Seine Bedeutung ist also mehr eine ethnographische als eine künstlerische. Wir müssen ihm dafür Dank wissen, daß er, der die serbische Volkspoesie neben Grimm und der Talvj den Deutschen erschlossen hat, auch zur Erhaltung der jüdischen Märchen und eines jüdischen Fastnachtsspieles durch deren schriftliche Fixierung einiges beigetragen hat.

[1]) Im J. 1853 erschienen von ihm die Romane: »Herzel und seine Freunde«, »Falk«, die südslavischen Dichtungen »Fürst Lazar«, »Gesänge der Serben« und eine ganze Reihe von Abhandlungen über die Südslaven in Prutzens »Deutschem Museum«.

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von Louis Ginzberg.

(Fortsetzung.)

11, 22—12, 1: ובהרע חצוצרות . . . קודש הוא. S. verzichtet auf eine Erklärung dieser Stelle, die er für ganz unverständlich hält. Bei näherer Betrachtung ergibt sich jedoch ein ganz befriedigender Sinn. Wie wir nämlich aus Tamid VII, 3 erfahren, schloß der eigentliche Opferdienst im Tempel damit, daß zwei Priester das Finale bliesen, worauf dann der Sängerchor der Leviten den Gesang begann und das Volk sich niederwarf, um Gott anzubeten. Ben Sira beschreibt den Schluß des Opferdienstes in folgenden Sätzen: »Bis daß er den Dienst am Altar vollendete . . . da posaunten die Söhne Aarons . . . mit gewaltigem Schall . . . Alles Fleisch beeilte sich und sie fielen auf das Angesicht zur Erde, sich niederzuwerfen vor dem Höchsten, vor dem Heiligen Israels«[1]). Es ist eben diese von Ben Sira und der Mischnah erwähnte Sitte, nach dem Posaunenschall das Gebet anzufangen[2]), von der hier gesprochen wird, und unsere Stelle ist wie folgt zu übersetzen: »Und wenn die Posaunen erschallen, muß die Gemeinde sich schon

[1]) 50, 14—17. Vgl. meine Randglossen zum hebr. Ben Sira 17.

[2]) Das Niederwerfen war mehr als eine äußere Zeremonie, wie die Worte Ben Siras deutlich beweisen: »und es brach das ganze Laienvolk in Gebet aus vor dem Erbarmer«, so daß man mit Recht den Posaunenschall als Signal zum Beten betrachten kann. Daher folgt auch im Gottesdienst der Synagoge — Meg. 22 b; Bab. mez. 59 b — auf die Amidah, welche bekanntlich dem Opferdienst im Tempel entspricht, die Zeremonie der נפילת אפיים zur Verrichtung der privaten Andacht.

eingestellt haben (יתקדם), oder sie muß erst, nachdem der Posaunenschall zu Ende ist, erscheinen (יתאחר), so daß die Leute den Dienst nicht stören; denn es ist im Ganzen ein heiliger Dienst קודש היא (כולה עבודת[1]„. Was hier eingeschärft wird, ist das Verlangen, daß die Leute zur Verrichtung ihrer Gebete nicht während des Posaunenschalles erscheinen und dadurch die Priester in der Ausübung dieser Zeremonie stören; und es wird darauf hingewiesen, daß »der ganze Dienst« im Heiligtum, d. h. einschließlich dieses Posaunenschalls, eine heilige Handlung ist und daher nicht gestört werden darf. Man begreift jetzt auch den Zusammenhang zwischen diesem Satz und dem vorhergehenden. Der Posaunenschall war das Signal für die השתחויה, so daß die Worte וכהרע חצוצרות den Satz זכל הבא אל בית אל להשתחות fortsetzen. Da nun ausgeschlossen ist, daß unser Verfasser für die Besucher des jerusalemischen Tempels Verhaltungsmaßregeln gibt, so ist wohl anzunehmen, daß in den Gebethäusern dieser Sekte, oder wenigstens in dem zu Damaskus, die Posaunen von den Priestern am Ende gewisser Zeremonien geblasen wurden, worauf das Volk niederfiel und zu Gott betete. Daß die Posaunen beim Anfang des Gottesdienstes nicht mit absoluter Notwendigkeit einen Opferdienst voraussetzen, ergibt sich aus deren ehemaligem Gebrauch bei den Samaritanern als Signal zum Beten, auch nachdem diese den Opferdienst auf dem Gerizim eingestellt hatten. Ursprünglich versahen bei den Samaritanern die Posaunen denselben Dienst wie im jerusalemischen Tempel, sie wurden am Ende des Opferdienstes gebraucht, um das Volk zum Gebet aufzufordern[2]). Mit dem Posaunenschall zur Einstellung der Arbeit am Sabbath Eingang — vgl. darüber weiter unten Abschnitt V

[1]) Von diesem Worte ist in Ms. nur das Taw erhalten, vgl. S. z. St., der freilich שבת liest; für הוא am Ende des Satzes lies: היא, denn es bezieht sich auf עבודה.

[2]) Vgl. Kirchheim כרם שמרון, S. 20 oben.

— hat diese Stelle nichts zu tun, da ja ausdrücklich gesagt wird ולא ישבתו »und sie sollen die Arbeit nicht stören«.

12, 1: אל ישכב איש עם אשה בעיר המקדש לטמא. Es liegt absolut kein Grund vor, unter »der Stadt des Heiligtums« irgend eine andere Stadt als Jerusalem zu verstehen. In 5, 6 wie in 6, 12 — vgl. auch 20, 22 wo Jerusalem als »die heilige Stadt« עיר הקדש bezeichnet ist — steht המקדש sicher für den Tempel zu Jerusalem, so daß die Stadt des Heiligtums עיר המקדש doch nichts anders als Jerusalem bedeuten kann. Bei den rigorosen Heiligkeitsgesetzen der Sekte ist diese Vorschrift gar nicht so auffällig, besonders wenn man berücksichtigt, daß auch nach der Halachah das Betreten des Tempelberges einem בעל קרי untersagt ist — Kelim I, 8 nach der Erklärung des Talmud Pess. 67 b —, so daß für unsern Autor die ganze Stadt diesen Grad der Heiligkeit besitzt, nach der Halachah freilich nur der Tempelberg. Übrigens behauptet auch die Halachah, daß Jerusalem »heiliger« ist als der Rest des heiligen Landes — Kelim a. a. O. — und der Karäer Anan — Gesetzbuch 29, 30 — geht noch etwas weiter als die Halachah, indem er einem (ב' קרי[1]) eine gewisse Entfernung vom Heiligtum gebietet[2]). Interessant ist, daß in dem bei den Falascha in hohem Ansehen stehenden Pseudepigraph Baruch — 101 V. — denen, die in den Bethäusern fleischlichen Verkehr pflegen, furchtbare Höllenstrafen vorhergesagt werden. Möglich ist auch, daß die Rigorosität unseres Verfassers die Tendenz befolgte, den Anhängern der Sekte einen längeren Aufenthalt in Jerusalem sehr beschwerlich zu machen und sie in dieser Weise dem Einfluß der Gegner zu entziehen. Wahr-

[1]) Halachisch ist der Effekt von קרי und תשמיש המטה bezüglich der Reinheitgesetze derselbe.

[2]) Die Entfernung hängt von der Ausdehnung des Heiligtums ab. Es ist freilich fraglich, ob für Anan das Heiligtum schon mit dem Tempelberg beginnt.

scheinlich aber entspricht hier עיר המקדש dem biblischen עיר דוד das sich mit dem הר הבית »Tempelberg« der rabbinischen Quellen vollständig deckt, so daß es hier überhaupt keine Differenz zwischen der Halachah und unserem Fragmente gibt, denn, wie oben bemerkt worden ist, verbietet auch die Halachah dem בני קרי das Betreten des Tempelberges. Diese Annahme empfiehlt sich besonders im Hinblick auf II Chr. VIII, 11, welche Stelle ... לא תשב אשה wohl unserem Verfasser als Quelle für das von ihm gegebene Verbot diente.

12, 2: בנדתם. Mit diesem Worte ist hier, wie der Zusammenhang zeigt, nicht die Unreinheit der נדה gemeint, sondern die Unreinheit als Folge des geschlechtlichen Verkehrs, wie schon in der Schrift נדה schlechtweg »Unreinheit« bedeutet.

12, 2: רוחות בליעל. Zu diesem Ausdrucke ist zu vergleichen Buch der Jubiläen XI, 4 »und die bösen Geister halfen und verführten sie, daß sie Sünden und Unreinigkeit begingen«, ferner das. X, 2 »und ... begannen unreine Dämonen die Kinder Noahs zu verführen«.

12, 3: וכל אשר יתעה לחלל את השבת. Diese Behauptung widerspricht nicht allein der rabbinischen Tradition, die auf bestimmte Entweihungen des Sabbath Todesstrafe setzt, und den Angaben des Buches d. Jubiläen[1]), sondern auch dem in der Schrift mehrfach erwähnten Gesetze, daß derjenige, der den Sabbath entweiht, des Todes sterben soll. Es dürfte sich daher empfehlen, יַתְעֶה »verleiten« zu lesen, und nicht יִתְעֶה »irren«, wie S. liest. Es handelt sich nicht um diejenigen, welche den Sabbath entweihen, sondern die andere zur Entweihung veranlassen. Gemeint sind natürlich diejenigen, welche im Gegensatz zu dem strengen Sabbathgesetze der Sekte manches für erlaubt erklären, und nicht etwa Leute, die die Sabbathgesetze der Schrift nicht

[1]) Mischnah Sanhedrin VII, 4 u. a. m. O.; Buch d. Jub. 50, 8, 12.

für bindend erklären. Daher auch die Nebeneinanderstellung desjenigen, »der von bösen Geistern beherrscht, Abfall predigt, und desjenigen, welcher die Entweihung des Sabbath — nach Ansicht der Sekte! — anrät«; in beiden Fällen handelt es sich nicht um verbotene Handlungen, sondern um sündhafte Lehren. Die Halachah stimmt mit unserem Verfasser überein, der Verführer, מסית[1]), wird bestraft für den Versuch, andere zum Abfall zu bringen, wenn er auch selbst keinen solchen Akt begangen hat — Sanh. VII, 10 —, während die Veranlassung zur Entweihung des Sabbaths oder irgend eines Gesetzes nicht strafbar ist.

12, 5: משמרו. Es liegt kein Grund vor, לשמרו zu lesen; מִשְׁמָרוֹ »seine Bewachung« gibt einen ebenso guten Sinn wie לשמרו »um ihn zu bewachen«.

12, 5: ואם ירפא. Daß unser Verfasser Sündhaftigkeit als Krankheit ansah, ist höchst unwahrscheinlich, obwohl auch im Talmud — Sotah 3a — die Behauptung sich findet, »niemand begeht eine Sünde, ohne daß er vorher närrisch geworden ist«, und man lese daher יִרְפָּא das nur eine andere Schreibart für יִרְפֶּה »aufhören« ist.

12, 7: אל ישא מהונם כל. Wahrscheinlich sind diese Worte zu übersetzen: »auch nehme man nichts von ihnen an«, d. h. man nehme keine Beiträge für wohltätige Zwecke von Nichtjuden an. In der rabbinischen Literatur wird häufig auf die Verwerflichkeit einer solchen Handlung hingewiesen[1]),

[1]) Die Worte ודבר סרה weisen allerdings auf den נביא שקר — Deut. 13, 6 — hin, wenn aber gesagt wird, daß er dem Zauberer gleich zu töten ist, so widerspricht unser Autor nicht der Halachah, die diesen durch Steinigung, jenen durch Erwürgen bestraft wissen will, denn auch nach der Halachah wird der falsche Prophet, falls er Götzendienst predigt, mit Steinigung bestraft. Auch sprechen »die Geister des Belijaal« dafür, daß von einem falschen Propheten die Rede ist, vgl. weiter unten Abschnitt V und Philo, Einzelges. I, 11, der das Gesetz über den falschen Propheten ausschließlich auf den Fall bezieht, daß er Götzendienst predigte.

[2]) Baba batr, 10a; einer, der von Nichtjuden Almosen annimmt,

und es ist sogar möglich, daß das Verbot, Almosen von Nichtjuden anzunehmen, eine von den berühmten »achtzehn Verordnungen« ist, die die Schammaiten gegen den Protest der Hilleliten erzwangen[1]). Ob nun auch die Annahme von Gaben und Opfern für den Tempel hier verboten wird, ist fraglich. Die Pharisäer waren in dieser Hinsicht sehr tolerant; vgl. ausführlicher darüber, Lerner bei Berliner-Hoffmann, Magazin IX, 121, dem freilich die sehr interessante Stelle Pesikta R. 192a entgangen ist. Aus dieser Stelle geht hervor, daß nach der Zerstörung des Tempels, als die ganze Frage nur theoretischen Wert hatte, eine viel schroffere Ansicht zur Geltung kam.

12, 8: בעצת חבור ישראל. Es liegt keine Veranlassung vor, ein Masculin חִבּוּר anzunehmen, da חבור unseres Textes ganz gut für das häufig in der rabbinischen Literatur vorkommende חבורה stehen kann, das ה am Ende ist nämlich bei diesem Worte wie bei vielen anderen in unserem Fragm. zu ergänzen. Natürlich bedeutet חבורה hier nicht einfach Versammlung, sondern hoher Rat, in welcher Bedeutung dieses Wort auch im Talmud und im Midrasch vorkommt[2]). Die oben von mir zu אל ישא מהונם gegebene Erklärung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit. Der hohe Rat der Sekte kann unter

ist als Zeuge disqualifiziert, Sanhedrin 26b, nach der Erklärung R. Chananels, Raschis und des Aruch s. v. דבר.

[1]) Jer. Sabbat I, 3c; Graetz, Geschichte III, 807 bemerkt: »die Unwahrscheinlichkeit dieser Erläuterung ist augenfällig«, ohne aber zu sagen warum, und seine Erklärung zu מתנותיהן ist sicher unhaltbar, wie ich in meinen Noten zum Jeruschalmi nachgewiesen habe. Übrigens ist sowohl ihm wie Lerner a. a. O. 123 die Tosefta, Sotah XIV, 10 entgangen, woraus ganz deutlich das hohe Alter dieses Verbotes hervorgeht.

[2]) Vgl. Halevy, Dorot ha-Rischonim II, 42, 45 über die חבורה als den hohen Rat unter der Leitung des Naßi und vgl. ferner Lev. r. II Ende. Schir ha-Schir. r. zu 7, 14 wo von der חבורה des Mose und anderer großer Führer die Rede ist; für ר' מאיר ist wohl ר' גמליאל zu lesen, da nur Könige, Richter und Patriarchen hier genannt werden.

Umständen gestatten, von Nichtjuden Gaben anzunehmen, sei es für den Bau von Bethäusern oder für die Unterhaltung von Armen. Unwahrscheinlich dagegen ist es, daß jemand an den hohen Rat mit der Frage herantrete, ob er einen Nichtjuden bestehlen oder berauben dürfe.

12, 8—9: אל ימכר ... בעבור אשר לא יזבחום. Nach der Mischnah Pessachim IV, 3; Ab. sar. I, 6 ist es verboten, den Nichtjuden Großvieh zu verkaufen, während der Verkauf von Kleinvieh gesetzlich gestattet ist, obwohl an manchen Orten der Brauch herrscht, auch dieses nicht an sie zu verkaufen. Die Amoräer hatten keine Tradition über den Grund dieses Verbotes, wie aus den Diskussionen in beiden Talmuden[1]) hervorgeht, während die Begründung in unserem Fragmente eine ganz plausible ist. Freilich genügt sie nicht, um den von der Halachah gemachten Unterschied zwischen Groß- und Kleinvieh zu erklären, da doch beide Gattungen sowohl von Juden als von Heiden als Opfer dargebracht wurden. Es scheint daher, daß wir in der Mischnah eine zweite Phase in der Entwickelung dieser Halachah vor uns haben. Ursprünglich, d. h. zur Zeit des Tempelbestandes, war es verboten, solche Tiere, die im Tempel als Opfer gebraucht wurden, den Heiden zu verkaufen; Tiere, die Gott dargebracht werden können, sollen nicht den Götzen geopfert wurden[2]). Nach der Zerstörung des Tempels fiel der eigentliche Grund für dieses Verbot weg; aber einen ganz neuen und in gewissem Sinne viel wichtigeren Grund gab es nun für die Tannaiten, das alte Verbot aufrecht zu halten, wenigstens in einer modifizierten Form. Infolge des Krieges im Jahre 70 kam ein wesentlicher Teil Palästinas in den Besitz

[1]) Vgl. Jer. Pessachim IV, 30 d, 31 a und Babli Aboda sara 15 a, wo zuerst verschiedene Gründe angegeben und dann widerlegt werden, bis schließlich dieses Verbot mit der Sabbatruhe in Zusammenhang gebracht wird, aber in einer solch gezwungenen Weise, daß die Begründung kaum annehmbar ist.

[2]) Die Beschränkung מהורים bezieht sich natürlich auf solche Tiere, welche die Juden für מהורים, d. h. für zum Opfer geeignet, halten.

der nichtjüdischen Bevölkerung, und da die Juden ihn ihnen nicht durch Gewalt entreißen konnten, so versuchten sie durch ein strenges Boykottsystem[1]) den Heiden den Aufenthalt unter ihnen so unangenehm wie möglich zu machen. Die Tannaiten verboten, den Nichtjuden Häuser und Felder zu verkaufen oder zu vermieten, und an bestimmten Tagen war jeder geschäftliche Verkehr mit ihnen verboten. Außerdem aber durfte man ihnen nichts verkaufen, von dem anzunehmen ist, daß es für den Götzendienst verwendet[2]) wird. Da nun der Boden ohne Großvieh nicht bearbeitet werden kann, so hielt man auch das alte Verbot des Verkaufs von Tieren an die Heiden aufrecht; da aber nun der Grund für dieses Verbot ein ganz anderer als früher war, wurde es modifiziert. Man gestattete einerseits den Verkauf von Kleinvieh, da es zur Feldarbeit untauglich ist, andererseits aber wurden in das Verbot alle Gattungen von Tieren aufgenommen, die zur Feldarbeit gebraucht werden, auch »die unreinen«, während ursprünglich nur »die reinen« verboten waren. In manchen Orten erhielt sich jedoch das alte Gebot unverändert, wenigstens so weit es erschwerend war; daher stammt der von der Mischnah erwähnte lokale Gebrauch, מנהג המקום, auch das Kleinvieh nicht an Heiden zu verkaufen. Die Differenz zwischen der Halachah und unserem Fragment ist demnach bedingt durch die verschiedenen Zeitverhältnisse.

12, 9—10: ומגורנו . . . אל ימכר להם בכל מאדו. Dieses Gesetz wird im Gegensatz zum vorhergehenden nicht weiter begründet, was um so mehr auffällt, als es sich bei diesem um ein der Halachah widersprechendes Gesetz handelt. Nach der Halachah[3]) nämlich ist es gestattet, Getreide und

[1]) Über die Einzelheiten dieser Gesetze vgl. Mischnah, Tosefta und Talmud, Aboda sara I.

[2]) Entsprechend der Ansicht unseres Autors אשר לא יבחום, jedoch ist die Halachah nicht so streng.

[3]) Vgl. Aboda sara I, 8 und besonders jer. Pessachim IV, 30d, wo ohne weiteres vorausgesetzt wird, daß man Weizen, Wein und Öl ihnen verkaufen darf.

Wein den Heiden zu verkaufen. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß unser Autor nicht von דגן ויין, sondern von גרן ובת spricht, und der letztere Ausdruck ist gebraucht, um anzudeuten, daß es sich um Getreide und Wein handelt, von denen die Priestergaben noch nicht abgehoben sind, was erst geschah, nachdem das Getreide von der Tenne und der Wein von der Kelter nach Hause gebracht waren[1]). Der Grund für das Verbot ist demnach der, daß man diese Produkte den Heiden nicht verkaufen darf, solange der heilige Bestandteil derselben als תרומה ומעשר nicht ausgeschieden ist, was einer Entweihung des Heiligen gleichkäme, und hierin dürfte wohl die Halachah mit unserem Autor übereinstimmen[2]). Vielleicht aber enthält diese Stelle nichts anders als was die Mischnah Aboda sara I, 1 gebietet, nämlich: daß man an den heidnischen Feiertagen, אידיהן של גוים, denselben nichts verkaufen darf, und haben wir für בכל מאודו der Mischnah entsprechend בכל יום איזן »an irgend welchem Feiertag derselben« zu lesen.

12, 11: אשר באו עמו. Nicht »welche mit ihm in das Bündnis Abraham eintreten«, sondern »dieweil sie ihm usw.«, אשר hat an dieser Stelle, wie auch manchmal in der Schrift, die Bedeutung von יען »weil«.

12, 12: בברית אברהם. Das Bündnis Abrahams ist wohl nichts anderes als »die Beschneidung«, wie häufig in Mischnah und Talmud[3]), und bezieht sich eigentlich nur auf עברו

---

[1]) Maasrot I, 5; Baba m. 87b.

[2]) Ausdrücklich wird dies nirgends behauptet, vgl. jedoch jer. Pess. IV, 30d, wo vorausgesetzt wird, daß die priesterlichen Abgaben beim Verkauf schon ausgeschieden sind, was schon von R. David Fränkel z. St. bemerkt wurde. Allerdings beweist diese Stelle nichts, weil es eine hypothetische Voraussetzung sein kann, ohne daß dem wirklichen Gesetze Rechnung getragen wird. Mit Bezug auf טבל vgl. Demai V, 8, und es ist möglich, daß an unserer Stelle davon gehandelt wird.

[3]) Abot III, 11; Tosefta Ber. VII, 12; Schab. 137b u. a. v. a. O.

und nicht auf אמתו[1]). Die Ansicht unseres Autors deckt sich mit der der Halachah, wonach man Sklaven an Nichtjuden verkaufen darf, solange sie noch nicht beschnitten worden sind[2]). Ähnlich bemerkt die Mechilta zu Exodus XX, 10, daß die für Sklaven und Mägde gebotene Ruhe nur für die gilt, »welche Söhne des Bundes sind« בני ברית, aber nicht für »unbeschnittene Sklaven« עבד ערל. Vgl. auch die sehr alte Mischnah—Weiss Dor I, 69. — Baba kamma I, 3 wo gleichfalls בני ברית als Bezeichnung für Israel gebraucht ist.

12, 12: לאכל מהם. Es liegt kein Grund vor, מהם zu streichen; natürlich darf man nicht מהם zum Folgenden ziehen, da es zu לאכל gehört; »nicht verunreinige man sich an irgend einem Tiere oder Insekt, von den Bienen bis den Tieren usw.«

12, 12: מעגלי הדבורים. Die Annahme, daß unser Verfasser den Genuß von Bienenhonig verbiete, ist höchst unwahrscheinlich, denn nicht allein würde er im Widerspruch mit der Schrift[3]) sich befinden — Richter XIV, 8, 9 —, sondern der Gebrauch des Wortes עגלי für דבש wäre auch sehr auffällig. Das syrische עגלי דבריתא »kleine Würmchen« läßt aber keinen Zweifel darüber, daß an unserer Stelle von nichts anderem die Rede ist als von dem Verbote — Lev. XI, 29 — von Insekten, welches nach Ansicht unseres Verfassers, der hierin mit der Halachah übereinstimmt, auch die kleinsten Insekten einschließt. Im Talmud — vgl. z. B. Makk. 16 b — wird gewöhnlich die Ameise als dasjenige Insekt angeführt, welches trotz seiner Winzigkeit verboten ist, während unser Verfasser »die kleinen Würmchen« besonders hervorhebt. Möglich auch, daß diese עגלי הדבורים zu dem geflügelten Gewürm שרץ העוף — a. a. O. 20 — gehören, das Targ. Jonathan z. St. durch

[1]) Der Beschneidung der Sklaven entspricht bei den Sklavinnen die Taufe טבילה.

[2]) Vgl. ausführlich darüber Jebamot 48b.

[3]) Vgl. auch B. Sira XI, 3 וראש תנובות פריה.

זגי זיבורי umschreibt, aber mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß Bienenhonig genossen werden darf. Bezüglich des Verbotes des Honigs für den Tempel — Lev. II, 11 — bemerkt zwar Philo, Einzelgesetze I, 6; I, 255 M., dasselbe habe seinen Grund darin, daß er von einem unreinen Tiere, der Biene, kommt; an einer anderen Stelle jedoch — Propaedeumata 30; I, 544 — begründet Philo das Verbot damit, daß es schwer sei, das Süße und Angenehme zu heiligen. Nach der zweiten Erklärung schließt demnach das Verbot nicht allein den Genuß von Bienenhonig, sondern auch den von Fruchtsäften ein, und dies ist auch die Ansicht der Halachah, Scheb. 12 b oben. Es sei noch bemerkt, daß auch Anan — Gesetzbuch, Anfang — Bienenhonig gestattet.

12, 13—14: כי אם נקרעו חיים ונשפך דמם. Die Behauptung, daß »das Zerreißen« der Fische hier eine zeremonielle Handlung sei[1]), entsprechend »dem Schlachten« des Viehes, hat im Texte selbst keinen Anhaltspunkt. Denn wenn auch die Karäer קרע zur Bezeichnung »des vorschriftsmäßigen Zerreißens« gebrauchen, so steht im Talmud — Pess. 49 b; Chull. 21 a — קרעו כדג gerade zur Bezeichnung irgendwelcher Form des Tötens. Was hier gesagt wird, ist, daß das Blut der Fische verboten ist; und daher Fische nur gegessen werden dürfen, wenn sie noch lebend zerrissen und deren Blut entfernt worden ist, sonst aber nicht, weil das Blut aus einem toten Körper nicht entfernt werden kann, was auch die Ansicht des alten Halachah ist, wie Epstein in seiner Einleitung zu Eldad, 38 nachgewiesen hat. Unser Verfasser stimmt demnach mit der von allen Karäern vertretenen Ansicht, daß Fischblut verboten ist[2]), überein,

[1]) S. verweist auf Wreschner, Samaritanische Traditionen 51—52 bezüglich dieser Ansicht der Samaritaner und Karäer, vgl. auch Hadassi, Eschkol 89c—89d.

[2]) Vgl. z. B. Hadassi, Eschkol 89c unten und Nicodemia, Gan Eden 93c.

während bezüglich der zeremoniellen Einsammlung der Fische Meinungsverschiedenheit unter ihnen herrscht[1]). In Pirke R. El. IX steht דמן לשפוך dem לכסות ד' gegenüber, und das heißt nur so viel, daß das Blut nicht bedeckt zu werden brauche, aber nicht, daß dessen Genuß verboten sei. Übrigens verbietet auch die Halachah Fischblut, falls es äußerlich nicht als solches erkennbar ist; vgl. Ker. 21 b und Tan. El. R. XVI, 73.

12, 14—15: עד הם חיים . . . וכל החגבים. Während bei Fischen erst das Blut entfernt werden muß, bevor sie gekocht oder gebacken werden können, weswegen sie, wie im vorigen Satz hervorgehoben wird, vor ihrer Zubereitung getötet werden müssen, können Heuschrecken ohne weiteres ins »Wasser oder Feuer kommen«, d. h. dürfen gekocht oder gebraten werden, während sie noch leben, denn diese besitzen kein Blut, das entfernt zu werden brauchte, oder wie der Verfasser sich ausdrückt, »denn dies ist die Natur[2]) ihrer Schöpfung« (כי הוא משפט בריאתם[3]. Ob nun unser Ver-

[1]) Die Annahme Wreschners, als wäre diese Ansicht von den Arabern beeinflußt, ist ganz grundlos, sogar dann, wenn man nicht annimmt, daß auch unser Verfasser in bestimmter Art die Tötung der Fische vorschreibt, denn schon in Ber. R. VII, 2, ed. Theodor 50, wird eine haeretische Ansicht angeführt, wonach Fische geschlachtet werden müssen.

[2]) In diesem Sinne wird משפט auch in der Schrift gebraucht. Vgl. z. B. II Kön. I, 7; Richter XIII, 12.

[3]) S. versucht, diese Worte auf Grund der Haggadah Chullin 27 b — vgl. auch Pirke R. El. IX, wo zwei Ansichten über die Schöpfung der Vögel gegeben sind; am Anfang des Kapitels nämlich muß מן המים gestrichen werden, wodurch die Schwierigkeit des Textes אלו שנבראו, die R. Dav. Luria vergebens zu lösen suchte, verschwindet — zu erklären, es ist aber ganz ausgeschlossen, daß nach unserem Autor Heuschrecken aus Feuer geschaffen sein sollen. Midr. Konen, bei Jellinek, Bet Ham. II, 26, behauptet, daß Fische aus einer aus Feuer — für אור ist wohl אש zu lesen — und Wasser bestehenden Mischung geschaffen sind. Feuer ist das Element der Himmlischen und nicht der Irdischen, am allerwenigsten solcher unbedeutender Geschöpfe, wie Heuschrecken.

fasser den Genuß lebender Heuschrecken gestattet oder nicht, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen, denn die Worte יבואו באש או במים עד שהם-חיים »sie werden im Feuer gebraten oder im Wasser gekocht, so lange sie noch leben«, wollen nur sagen, daß sie im Gegensatz zu Fischen lebend zubereitet werden dürfen, aber nicht, daß sie erst durch Wasser oder Feuer getötet werden müssen. Anan — Gesetzbuch 67 — behauptet, daß das Verbot des Genusses lebender Tiere, אבר מן החי, auch Heuschrecken einschließe, während nach der Halachah — Tosefta, Terumot IX, 6 — diese nicht in diesem Verbote inbegriffen sind[1]). Höchst lehrreich ist die Tatsache, daß sogar der Gaon R. Saadja, der bedeutendste Bekämpfer des Karäismus, sich in dieser Frage dessen Einfluß nicht entziehen konnte, indem er den Genuß von Heuschrecken verbietet, falls sie von selbst verenden[2]), was, wie oben schon bemerkt worden ist, eine karäische Lehre ist.

12, 15—16: וכל העצים והאבנים והעפר. Nach der Halachah[3]) sind sogar Gefäße, die aus Stein oder Erde hergestellt sind, unempfänglich für Unreinheit, und es wäre höchst befremdend, wenn unser Verfasser Stein und Erde sogar im Naturzustand[4]) zu den Dingen zählen würde, die verunreinigt werden können. Ich vermute daher, daß entweder כלי nach וכל ausgefallen ist — so im nächsten Satze — oder, daß וכל für וכלי steht, indem hier die Rede von Gefäßen ist, die aus Holz, Stein oder Erde hergestellt sind. Die

---

[1]) Nach Schabb. 90 b ist es jedoch aus anderen Gründen verboten, vgl. jedoch Maimonides Jad, Schechitah I, 3.

[2]) Vgl. meine »Geonica« II, 45; aus dem dort veröffentlichten Responsum geht hervor, daß auch unter den Rabbaniten diese karäische Halachah Vertreter fand. Die Mitteilung des Samaritaners über Saadjas Ansicht bezieht sich auf Fische und nicht auf Heuschrecken, wodurch die Frage Wreschners a. a. O. sich erledigt.

[3]) Kelim X, 1; Sifri Num. 126.

[4]) Die sogenannten משושים bleiben rein, sogar wenn sie aus Material bestehen, das sonst für Unreinheit empfänglich ist, vgl. Kelim XV, 1.

einzige Differenz wischen der Halachah und unserem Autor bestände dann in כלי אבנים, die dieser für unrein erklärt, während sie nach jener rein sind; unter כלי עפר sind wohl solche irdene Gefäße zu verstehen, die auch nach der Halachah unrein werden können[1]). Es sei jedoch auf die ganz singuläre Behauptung der apokryphen ברייתא דנדה hingewiesen, wo es bezüglich einer unreinen Frau heißt[2]), daß die Erde, auf die sie tritt, אסור לאדם להלך אחר הנדה ולדרוס את עפרה שהיא טמא, sowie der Stein, auf dem sie gesessen ist[3]), unrein wird. Trotz der verhältnismäßigen Jugend dieser Baraitha — sie stammt wohl aus der zweiten Hälfte der gaonäischen Periode — enthält sie manche alte Ansicht, und im vorliegenden Falle haben wir es wohl mit einer alten Halachah zu tun. Für diese Annahme spricht besonders der Umstand, daß auch Targ. Jon. eine Ansicht vertritt, die von der akzeptierten Halachah abweicht. Die Worte, Num. XIX, 14 וכל אשר באהל ימא werden in diesem Targum in folgender Weise paraphrasiert: וכל דבמשכנא ואפילו קרקעיתיה ואבנוי וקיסוי ומנוי יהי מסאב »und alles, was im Zelte ist, selbst sein Erdboden, seine Steine, seine Hölzer und seine Gefäße sollen unrein sein«. Unser Verfasser scheint eher mit dem Targum übereinzustimmen als mit der erwähnten Baraita, denn während diese von der Unreinheit des von der Menstruierenden getretenen Bodens spricht, kennt jenes eine solche Unreinheit nur im Falle einer Verunreinigung durch einen Leichnam, der bekanntlich den allerschwersten Grad der Unreinheit repräsentiert, er ist um einen Ausdruck Kalirs — im Silluk zu פר׳ פרה; vgl. auch Raschi B. kamm. 2 b — zu gebrauchen »der Großvater der Unreinheit«. Daß aber unser

[1]) Vgl. Kelim II, 1. כלי חרס וכלי נתר. Unser Verfasser gebraucht daher nicht die biblische Bezeichnung חרס, um auch נתר und vielleicht auch Glas זכוכית in כלי עפר einzuschließen.

[2]) Ed. Horowitz, S. 13.

[3]) A. o. O. אפילו ישבה על האבן אסור ליגע בו מפני שהוא בולע ואינו פולט, die Begründung ist höchst eigenartig.

Verfasser von diesem Falle spricht, zeigen zunächst die Worte במטאת האדם ganz deutlich, denn dieser Ausdruck ist sicher derselbe wie der biblische מטא לנפש אדם und ferner die ausdrückliche Angabe אשר יהיו עם המת in der folgenden Zeile.

12, 16. אשר יגאלו במטאת האדם לגאולי שמו בהם. Dieser scheinbar arg korrumpierte Text läßt sich leicht emendieren, und zu seinem Verständnis ist daran zu erinnern, daß manches wohl selbst unrein werden kann, die Unreinheit aber nicht weiter mitteilt[1]); es ist, um die Terminologie der Halachah zu gebrauchen: נטמא, aber nicht מטמא[2]). Für נטמא gebraucht unser Verfasser גאל, wobei er dem biblischen Sprachgebrauch folgt[3]). Er bezeichnet daher einen Gegenstand, der andern seine Unreinheit mitteilt, als einen solchen, der im Besitze von גאול טומאה »der verunreinigenden Kraft der Unreinheit« ist. Der Satz über die Verunreinigung von Holz, Steinen und Erde durch irgend welche Unreinheit וכל . . . אשר יגואלו במטאת האדם wird daher durch den Zusatz (לגאולי טמאה בהם[4]) »gemäß der verunreinigenden Kraft, die diesen innewohnt« erklärt, indem darauf hingewiesen wird, daß die aufgezählten Gegenstände עצים אבנים ועפר nur dann unrein werden, wenn sie mit solchen unreinen Dingen בְּמָאַת האדם in Berührung kommen, welche die Eigenschaft der Weitermitteilung ihrer Unreinheit גאולי טמאה besitzen. Wenn wir die Terminologie der Halachah gebrauchen würden, würde dieser Satz lauten: וכל העצים . . . אשר נטמאו באב המומאה.

12, 16—17: כפי מטאתם ימטא. Dieser Zusatz wird erst

---

[1]) Vgl. darüber die erste Mischnah in Kelim und deren Erklärung in Baba kamma, Anfang.

[2]) Teilweise decken sich diese Begriffe mit אב und ולד המומאה.

[3]) Allerdings nicht in zeremoniellem Sinne.

[4]) Das sinnlose שמו ist von טמו = טמאה verschrieben; ש und ט werden häufig verwechselt und ebenso wird nicht selten der Strich, der als Zeichen der Abkürzung dienen soll, für ein ו genommen.

verständlich, wenn man die zu וכל העצים gegebene Erklärung berücksichtigt; hölzerne, steinere und irdene Gefäße werden alle durch Berührung mit unreinen Dingen ersten Grades, אב המטמא, verunreinigt, im einzelnen jedoch unterscheiden sie sich von einander. So z. B.[1]) können hölzerne Gefäße durch ein Tauchbad wieder rein werden, wogegen irdene Geschirre כלי חרס nie wieder rein werden, sobald sie einmal unrein geworden sind. Unser Verfasser bemerkt daher »gemäß den Vorschriften über ihre Unreinheit sind sie unrein«.

12, 17—18: וכל כלי מסמר . . . יטמא. S. übersetzt: »Jedes Gefäß, jeder Nagel oder Pflock« und findet in diesem Satze eine der Halachah widersprechende Ansicht, da nach dieser Nägel oder Pflöcke, die an der Wand befestigt sind, nie unrein werden, so wenig wie die Wand selbst, an der sie befestigt sind[2]). Jedoch liegt keine Veranlassung vor, eine Differenz zwischen der Halachah und unserem Fragment zu statuieren, es sei denn, daß man die zweite von mir zu Zeile 15 gegebene Erklärung akzeptiert, in welchem Falle natürlich unser Verfasser die Halachah von מחובר nicht gelten lassen kann, da ja קרקע selbst unrein wird. Man übersetze: »und jedes Gefäß, das aus einem Nagel oder einem Pflock, der an der Wand gebraucht wird, hergestellt wurde . . . ., soll unrein sein«, und dies ist auch die Ansicht der Halachah, wie aus der Mischnah Kelim XI, 3; XII, 5 hervorgeht.

12, 18: בטמאת אחר כלי מעשה. Warum S. בטמאת in כטמאת ändert, ist nicht klar, da יטמא בטמאת ganz richtig ist; ein »Werkzeug«, כלי מעשה, ist an und für sich nicht unrein, daß man כטומאת כל' מע' sagen könnte wie

[1]) Außerdem gibt es noch eine Anzahl Dinge, in denen sich diese Unreinheiten von einander unterscheiden.

[2]) Vgl. übrigens Kelim XII, 4, wo die Ansicht R. Zadoks zitiert wird, die von der allgemein akzeptierten abweicht, und die mit der unseres Autors sich vereinigen läßt, falls unter מסמר ein Nagel zu verstehen ist, der auch sonst verwendet wird.

כטומאת הנדה[1]). Gemeint ist vielmehr, daß die Gesetze über rein und unrein, die für Nägel und die andern hier aufgezählten Gegenstände gelten, dieselben sind wie die in der Schrift für כלי מעשה vorgeschriebenen, wonach die Wendung: »sie sind in der Unreinheit der Werkzeuge« ganz korrekt ist. Man darf freilich nicht אחד zu בטמאת ziehen[2]), denn, abgesehen von allen anderen Bedenken gegen einen solchen Ausdruck wie אחד im Sinne von »derselben«, müßte es ja בטמ' אחת heißen, und es bleibt daher nichts anderes übrig als die Annahme, daß אחד an eine falsche Stelle geraten ist, denn es gehört zu בית; »die in einem Hause mit einem toten Körper sich befinden« אשר יהיו עם המת בבית אחד gibt einen befriedigenden Sinn.

12, 18: כלי מעשה. S. bemerkt richtig, daß dieser Ausdruck Num. 31, 51 entnommen ist, da aber unser Verfasser nur von den Gesetzen über die Unreinheit der כלי מע' spricht, wovon in der erwähnten Bibelstelle gar keine Rede ist, so ist wohl anzunehmen, daß dieser der Bibel entnommene Ausdruck die von der Schrift — Lev. XI, 32 — bei der Unreinheit von Gefäßen gestellte Bedingung כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם umschreibt, was sachlich wie sprachlich richtig ist, denn כלי מעשה ist wohl nichts anders als כלי אשר יעשה מלאכה בו[3]). Der Sinn des Ganzen wäre, daß wenn aus Nägeln oder Pflöcken, die als solche zur Unreinheit unempfänglich sind, andere Geräte hergestellt werden, so sind diese wie irgend ein כלי אשר יעשה מלאכה zu betrachten und daher unrein.

12, 21: למשכיל להתהלך בם עם כלהו. S. liest ... להשכיל עם כלהו »um zu unterrichten und dem gemäß zu leiten

[1]) Vgl. z. B. Ezechiel 36, 17.

[2]) S. bemerkt zu אחד nichts, und in seiner Übersetzung ist das Wort einfach ignoriert.

[3]) Die Neuern sind über die Bedeutung des Ausdruckes כלי מע' verschiedener Ansicht, jedenfalls ergibt sich aus unserem Fragment, daß es im Sinne von »Werkzeug« gemeint ist, was wohl auch der wahre Sinn davon sein dürfte; vgl. auch Ehrlich, Randglossen z. St.

das ganze Volk«, aber יתהלכו זרע ישראל in der folgenden Zeile zeigt ganz deutlich, daß zuerst nur von dem משכיל — d. i. »dem Zensor«, vgl. 13, 7 — die Rede war und dann von dem ganzen Volke, so daß עם כלהו ganz unmöglich ist. Vielleicht ist עד עולם für עם כלהו zu lesen; »bis in alle Ewigkeit« paßt ganz gut nach להתהלך, besonders da es auf חקים folgt, das häufig in der Schrift als חקת עולם »ewiges Gesetz« bezeichnet wird. Möglich wäre auch, daß להתהלך עד עולם I, Sam. 2, 30 יתהלכו לפני עד עולם nachgebildet ist. Der ganze Satz lautet demnach: »Und dieses sind die Gesetze, welche der Einsichtsvolle für alle Ewigkeit zu befolgen hat in seinen Rechts- und Gesetzesentscheidungen«. Nach למשפט ist wohl ein Wort, wie לדין oder להורות, das dem ועת graphisch näher steht, zu ergänzen. Der folgende Satz וכמשפט führt den Gedanken weiter aus, daß, wenn der Same Israels solchen Entscheidungen folgt, וכמשפט הזה יתהלכו, sie sicher sind, von keinem Fluche getroffen zu werden, ולא יוארו, der sicher über die kommen wird, »welche die Worte der Torah nicht erfüllen«[1]).

12, 23: בקץ הרשעה . . . תהל. Die vor und nach תהל fehlenden Worte sind mit ziemlicher Sicherheit zu ergänzen: וזה סרך מושב המחנות להתהלך בו בקץ הרשעה »und dies ist die Verordnung für die Besiedelung der Lager, nach der man sich zu richten hat, während der Periode der Schlechtigkeit«[2]). Daß hier der סרך »des Lagers«, מחנה, gegeben wird, kann man ohne weiteres aus den folgenden Gesetzen ersehen, indem immer wieder auf das Lager hingewiesen wird — 13, 4; 5; 6; 13; 16; 20: מושב המחנות und 14, 2 מושב כל המחנות; 9 — während der Ausdruck להתהלך בו בקץ הרשעה auch 6, 10 sich findet.

13, 1—2: עד עשרה . . . וחמישים ועשרות. Trotz 10, 4, wo es gleichfalls heißt עד עשרה[3]), halte ich עד an unserer Stelle

[1]) Vgl. Deut. 27, 26.

[2]) Vgl. über diese Periode meine Bemerkung zu 6, 10.

[3]) Aber an dieser Stelle ist es wohl mit S. als Dittographie des vorigen עדה anzusehen.

für eine Abkürzung von עדת »Gemeinde«, denn »bis zehn wenigstens« enthält eine contradictio in adjecto, עד ist ein Terminus ad quem und nicht a quo, der nur מן heißen könnte. Unsere Stelle bietet übrigens ein lehrreiches Beispiel für die Vorliebe unseres Verfassers, biblische Sätze zu verwerten. Denn eigentlich ist ועשרות am Ende ganz überflüssig, nachdem am Anfang schon gesagt ist עד עשרה. Der Verf. hat es sich jedoch nicht nehmen lassen, den biblischen Satz — Exod. 18, 25 — [שרי] אלפים . . . מאות . . . חמשים . . . עשרות zu zitieren, sobald er eine Gelegenheit dazu hatte. — Was nun die Zahl zehn als Minimum bei der Gründung einer Gemeinde anbetrifft, so erinnert diese Vorschrift an die so häufig von den Tannaim und Amoraim angewandte Regel[1]): »Keine Gemeinde unter zehn Mitgliedern« עדה שהיא עשרה. Sogar die 10, 4 vorgeschriebene Zehnzahl für Richterkollegien ist nicht ganz ohne anderweitige Parallele. Daß die Synagogenleitung in den Händen eines zehngliedrigen Kollegiums lag, ist zwar eine grundlose Behauptung[2]), aber wahr ist, daß jüdische Städte mit einer Verfassung nach hellenistischer Weise an ihrer Spitze einen zehngliedrigen Ausschuß hatten[3]), so daß man in den zehngliedrigen Richterkollegien wahrscheinlich hellenistischen Einfluß erblicken darf. Wir dürfen freilich die Tatsache nicht außer Acht lassen, daß, obwohl nach dem Wortlaute des Gesetzes drei Richter genügen, um das niedrige Gericht zu kon-

[1]) Sanh. I, 6; vgl. auch Megillah IV, 3.

[2]) Vgl. Schürer, Geschichte[4] II, 316, der mit Recht die Ansicht zurückweist, als wären die בטלנים י Beamte gewesen, er irrt jedoch, wenn er glaubt, daß בטלנים nur Leute sind, die auch während der Woche die Synagoge besuchen, weil sie nichts zu tun haben; die Baraita jer. Meg. I, 70 b erklärt בטלנים mit בטלים ממלאכתם לבה"כ, »die ihre Arbeit aufgeben, um in der Synagoge zugegen zu sein«, vgl. die richtige Erklärung Maimonides Responsum 17.

[3]) Diese δέκα πρῶτοι werden häufig in Josephus erwähnt, vgl. Schürer a. a. O. 228; auf ein ähnliches Amt in der geonäischen Zeit habe ich Geonica I, 207 hingewiesen.

stituleren דיני ממונות בשלשה — Sanh. I, 1 —, es auch üblich war, ein Richterkollegium von zehn zu haben. Jedenfalls haben wir — Sanh. 7b — die direkten Angaben des Talmud dafür, daß im dritten Jahrhundert dieser Brauch in Palästina und in Babylonien üblich war. Der Palästinenser R. Jehoschua ben Levi spricht von der Verantwortung, die auf jedem Einzelnen der zehn Richter »ruht«, und von dem Oberhaupt der suranischen Akademie, R. Huna, wird ausdrücklich bezeugt, daß, so oft er einen Zivilprozeß zu entscheiden hatte, er ein zehngliedriges Richterkollegium einsetzte. Zum Gesetze ist dieser Brauch zwar niemals erhoben worden. Nichtsdestoweniger galt es als eine Regel כל עדות נאמנות לישראל בעשרה »jede öffentliche Zeremonie muß in Gegenwart von zehn bestätigt werden« — Pirke R. Eliëser XIX; Midr. Teh. XCII, 406 — und als Beispiele werden die Zeremonie des Schuhausziehens, חליצה, u. dgl. m. angeführt.

13, 7: ישכיל את הרבים. Die Bezeichnung der Gemeinde als רבים ist höchst auffällig, da unser Verfasser sonst immer עדה dafür gebraucht und auch sonst רבים in dieser Bedeutung nicht vorkommt[1]). Es wäre daher gar nicht unwahrscheinlich, wenn רבים an dieser Stelle, wie schon in der Schrift, »die Vornehmen« bedeutet, die vom Zensor unterrichtet werden, wie auch nach dem Talmud — Erubin 54b — die Ältesten זקנים von Moses unterrichtet wurden und dann das Volk weiter unterrichteten.

13, 8: נהיות עולם בפרתיה. Die Annahme, daß בפרתיה von בתורת יה verschrieben ist, scheitert schon daran, daß unser Verfasser nie den Namen Gottes gebraucht und er daher unmöglich תורת יה geschrieben haben kann. Auch die zweite vorgeschlagene Emendation, nämlich בפרסיה für בפרתיה zu lesen, ist kaum annehmbar; es wäre sogar mehr, als ein Historiker von Beruf leisten könnte, die Ereignisse der Weltgeschichte נהיות עולם »in ihren Einzelheiten« darzu-

[1]) Im Rabbinischen wird רבים nur im Gegensatz zu יחיד gebraucht, wofür dann auch צבור vorkommt.

stellen. Man lese daher בפתריה »in ihren Auslegungen«, d. h. die Geschichte der Welt, die für unseren Verfasser wohl mit der Israels identisch ist, soll mit dem richtigen Kommentar unterrichtet werden.

13, 9: לכל מדחובם. S. übersetzt: alle ihre Widerspenstigkeiten; jedoch liegt kein Grund vor, מדחובם in (מרדותם[1] zu ändern, man lese vielmehr מרי חובם »die Widerspenstigkeit ihrer Sünden«. Die Sünden sind natürlich nicht die gegen Gott, die kein Mensch vergeben kann, sondern die gegen sich selbst, weswegen wohl auch חוב, eigentlich Schuld gebraucht wird und nicht חטא oder עון, was ohne weitere Bezeichnung Vergehen gegen Gott bedeutet.

[1]) Kommt übrigens weder in der Bibel noch in der späteren Literatur vor, wo מ' zu רדה »Erziehung« gehört, wie schon die Geonim — vgl. שערי תשובה Nr. 15 — bemerkten. In den WBB. wird diese Erklärung Lagarde zugeschrieben!

(Fortsetzung folgt.)

Isaak Halevis Zitate.

Von R. Leszynsky.

Es ist keine angenehme Aufgabe für den Wissenschaftler, falsche Zitate nachzuweisen. Aber es ist bisweilen eine Pflicht, es zu tun. Nämlich dann, wenn die Falsifikate in den Verkehr kommen und das Urteil der Allgemeinheit zu trüben beginnen. Das Halevi'sche Geschichtswerk Dorot ha-Rischonim wird heutzutage bereits popularisiert. Man redet schon von unumstößlichen Resultaten dieser Forschungen. Man macht sie sogar zur Grundlage weiterer Studien, ohne zu wissen, daß jene Resultate vielfach durch Mittel herbeigeführt sind, die ein jeder ablehnen muß, welcher Partei und Richtung er auch angehöre. Wer geschichtliche Wahrheiten sucht, muß mit ehrlichen Waffen kämpfen. Irren ist menschlich. Absichtliches Irreführen ist verwerflich.

Bei Gelegenheit einer wissenschaftlichen Arbeit war ich gezwungen, den Abschnitt »Sadduzäer und Boëthusäer« im ersten Bande der Dorot ha-Rischonim (S. 358—546) genauer durchzuarbeiten. Es ist eines der interessantesten und wichtigsten Kapitel nicht nur in diesem Buche, sondern in der jüdischen Geschichte überhaupt, weil die Auffassung von der Entwicklung des jüdischen Gesetzes hauptsächlich von der Beurteilung der Pharisäer und Sadduzäer abhängt, und der Wichtigkeit des Gegenstandes entspricht die fast unübersehbare Literatur, die dieses Problem behandelt. Die Zitate, die Halevi nun in diesem so überaus bedeutsamen Kapitel meist aus griechischen Quellen gibt, schienen mir anfangs nur ungenau zu sein. Es stellte sich jedoch bei eingehenderem Studium heraus, daß sie zum Teil direkt g e f ä l s c h t sind. Nicht, daß sie überhaupt nicht

existierten, sondern diejenigen Stellen, die irgendwie den Ansichten des Autors widersprechen, sind entweder ganz oder teilweise unterdrückt oder absichtlich falsch übersetzt. Ob man in einer Urkunde eine Zahl hinzusetzt oder fortradiert, ist für den Begriff der Fälschung dasselbe. Es werden daher im Folgenden auch diejenigen Zitate, die nicht etwa übersehen, sondern absichtlich verschwiegen sind, angeführt werden. Auf die mannichfaltigen methodologischen Fehler, Irrtümer und Fehlschlüsse kann in diesem Zusammenhange nur gelegentlich hingedeutet werden. Meine eigenen Zitate aus Josephus entnehme ich der griechischen Ausgabe Nieses. Halevi hat anscheinend überhaupt keinen griechischen Text, sondern nur Übersetzungen (von Clementz) vor sich gehabt, deren unwesentliche Übersetzungsfehler sich bei ihm potenzierten. Ich bemerke noch, daß ich im vorliegenden Fall gezwungen bin, auf Kosten der deutschen Sprache die Zitate bisweilen wörtlich zu übersetzen.

Gleich das erste, das Halevi in diesem Abschnitt bringt, kann als Musterbeispiel für seine Methode gelten. Im jüdischen Krieg (II, 8, 14. § 162 ff.) gibt Josephus eine Charakteristik der Pharisäer und Sadduzäer, Halevi führt die Stelle S. 362 in Anführungsstrichen an. Daß er dabei die Pharisäer, die nach Josephus Erklärer der Gesetze sind, zu Tora-Kennern macht, daß die Pharisäer nicht an die Mitwirkung des Schicksals beim Tun der Menschen glauben, sondern lieber die Hand Gottes in allem sehen, mag mit einigen anderen Ungenauigkeiten noch hingehen. Josephus sagt jedoch weiter: »Zwar sei« — nach Ansicht der Pharisäer — »jede Seele unvergänglich, aber nur die der Guten gehe in einen anderen Körper über, die der Schlechten werde mit ewiger Strafe gestraft«. Mit klaren Worten schreibt Josephus also den Pharisäern den Glauben an die Seelenwanderung und an die ewige Bestrafung der Verdammten zu. Ob er damit recht hat, ist eine Frage für sich. Wie aber übersetzt Halevi das unbequeme Zitat?

»Sie glauben, daß die Seelen sämtlich übrig bleiben und daß die Seelen der Gerechten u. s. w. und die Seele der Frevler bleibe ebenfalls nach seinem Tode übrig, die Frevler aber werden hart bestraft für ihre bösen Taten.« Halevi unterschlägt seinen Lesern, die wahrscheinlich nicht alle den Josephus zur Hand haben, die Seelenwanderung vollkommen und aus der ewigen Höllenpein macht er in seiner Gutmütigkeit eine harte Bestrafung.

Unmittelbar vorher hatte Halevi behauptet, daß Josephus den Sadduzäern außerordentlich nahe stand und »daß er die Pharisäer bis zum äußersten haßte«, es ist deshalb richtig, daß er den Schlußsatz der soeben zitierten Josephusstelle erst garnicht erwähnt (§ 166), denn hier behauptet der angebliche Sadduzäerfreund Josephus, daß die Pharisäer freundlich und einträchtig sind, während die Sadduzäer hart zu einander wie zu Fremden sind. Klingt das, als ob Josephus die Sadduzäer liebte? Die Stelle der Vita (2 § 12), in der Josephus von sich erzählt, daß er, nachdem er alle Sekten studiert, als Anhänger der Pharisäer in die politische Laufbahn eingetreten sei, mag Halevi hier übersehen haben. Ohnehin pflegt man ja nur das zu zitieren, was einem paßt. Von der ganzen Parallelstelle in den Altertümern (XVIII, 1, 2 ff. § 11 ff.) paßt nur der eine Satz (§ 16): Die Lehre der Sadduzäer läßt die Seele zugleich mit den Körpern vergehen. Den finden wir denn auch bei Halevi (S. 363). Alles übrige: daß die Pharisäer eine Belohnung und Bestrafung der Verstorbenen unter der Erde und eine ewige Kerkerhaft der Schlechten lehren, das Lob, das Josephus den Pharisäern spendet, wird beiseite gelassen, vor allen Dingen aber dürfen wir von dem Satze nichts wissen, der auf den soeben zitierten folgt, daß nämlich die Sadduzäer nur die Gesetze für verbindlich hielten (φυλακῇ δὲ οὐδαμῶς τινων μεταποίησις αὐτοῖς ἢ τῶν νόμων lat. nullas vero alias observationes praeter legem custodiunt) d. h. das geschriebene

mosaische Gesetz. Halevi will nämlich beweisen, daß die Sadduzäer nichts weiter sind als die alten Hellenisten, die das ganze Gesetz abschaffen wollten. In einen solchen Zusammenhang würde das Zitat aus Josephus ja allerdings nicht passen.

Seitenlang weiß uns Halevi davon zu erzählen, daß die Sadduzäer überhaupt nichts vom Gesetze wissen wollten. Triumphierend weist er auf die Stelle Jos. Ant. XIII, 5, 9 § 171 ff. hin: »Da steht nichts bei Josephus von rabbinischen und pentateuchischen Gesetzen, von Worten der Sopherim, Überlieferung und Schrifterklärung, sondern nur, daß die einen ein Gesetz hatten und die anderen die Grundlage jedes Gesetzes überhaupt leugneten, was wirklich bei den Hellenisten der Fall war« (S. 365). Allerdings sagt Josephus an dieser Stelle wirklich nichts von der Stellung der Sadduzäer zum Gesetz, aber er sagt auch nicht, daß die Pharisäer ein Gesetz hatten, er verweist ausdrücklich auf seine genauere Darstellung im jüdischen Krieg, was Halevi natürlich nicht mitzitiert. Nur nebenbei sei erwähnt, daß sich strenge Erfüllung des Gesetzes sehr wohl mit dem Glauben an eine unbedingte Willensfreiheit und eine bereits irdische Belohnung vereinigen läßt, womit der einzige Beweis, den Halevi für die Identität der Hellenisten und Sadduzäer zu geben meint, hinfällig wird.

Mit klaren Worten sagt Josephus Ant. XIII, 10, 6 § 296 ff., daß die Sadduzäer nur die mündliche Lehre bestritten: »Manche Gesetze überlieferten die Pharisäer dem Volke aus der Tradition der Väter, welche nicht in den Gesetzen Moses geschrieben stehen, und diese verwirft deswegen die Partei der Sadduzäer, indem sie sagt, es sei nötig, jene geschriebenen Gesetze zu halten, die aber aus der Überlieferung der Väter nicht zu üben« (ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ'ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν.) Daß Halevi unter dieser »Überlieferung« nichts

anderes versteht als einige Anordnungen (Takkanot) der Rabbinen, ist zwar leicht zu widerlegen[1]), aber es ist sein gutes Recht, diese Auffassung zu haben. Bedenklicher ist es, wenn er übersetzt: »die Überlieferungen aus dem Munde der Väter (zu halten), ist nicht Pflicht, sondern erlaubt« (אינם חובה כי אם רשות S. 370). Gerade, daß Hyrkan gegen diejenigen, welche die pharisäischen Gebräuche befolgten, einschritt, beweist, daß die Sadduzäer es direkt für verboten hielten, gewisse Überlieferungen zu halten. Es ist deshalb peinlich, wenn Halevi seinerseits eine zutreffende Übersetzung Krochmals verbessert. Krochmal übersetzte: es ist richtig, die Worte der Väter zu verlassen. Halevi setzt hinzu: בדברי יאוזפוס, אפשר' »Bei Josephus: möglich« (S. 403). Bei Josephus ist der Ausdruck vielleicht zweifelhaft, aber wie kann jemand die Kühnheit besitzen und schlankweg behaupten: Bei Josephus steht »möglich«! Wenn Halevi die griechische Sprache nicht versteht, so hätte er sich ja bei einem Tertianer eines Gymnasiums Rat holen können, bevor er jemanden der Lüge zieh. Aber Halevi verbessert ja nicht nur Krochmal, sondern Josephus selbst, um von vornherein seine Ansicht seinen bedauernswerten Lesern aufzuoktroyieren. Josephus schreibt: § 296. Johann Hyrkan habe »die von ihnen« (den Pharisäern) »für das Volk angeordneten Gesetze für ungiltig erklärt«, Halevi aber schreibt in einer angeblich wörtlichen Anführung (nicht etwa Er-

[1]) Nur einen von vielen Beweisen. Die Sadduzäer (Boëthusaeer) feiern das Wochenfest stets am Sonntag, die Pharisäer am 50sten Tage nach dem ersten Pessachtage. Ist die Zählung der Pharisäer nur eine »Anordnung der Rabbinen«? Da die Sadduzäer ja nach Halevi nur und ausschließlich diese Takkanot verwarfen, in der »Erklärung der Tora« sich dagegen nicht von den Rabbinen unterschieden, so müßte Halevi eigentlich zu diesem Schlusse kommen! In Wirklichkeit ist der Fest-Kalender der Pharisäer selbstverständlich »Überlieferung«, und die Sadduzäer bestritten, wie allgemein bisher angenommen wurde, die gesamte pharisäische Tradition, einschließlich der pharisäischen Schrifterklärung.

klärung) der Worte des Josephus (S. 370) von Hyrkan: וכל המצוות מדברי סופרים (תקנות רבנן) לא לבד כי בטל »und alle Gebote der Sopherim (Einrichtungen der Rabbinen) erklärte Johann Hyrkan nicht alleln für ungiltig« usw. Also nicht die Pharisäer haben dem Volke neue Gebote gegeben, sondern es waren nur die alten sopherischen Vorschriften, die Vorlesung der Tora und dergl., was Johann Hyrkan abschaffte! Auf diese Weise soll der Leser den Eindruck bekommen, daß das, was Halevis Meinung ist, bereits im Josephus steht. Später dann, nachdem der Leser genügend bearbeitet ist, wagt Halevi auch eine etwas richtigere Übersetzung zu geben (S. 399), dann sind es wenigstens schon »Verordnungen«, die von den Pharisäern gegeben werden. Den auf die Irreführung des Publikums berechneten technischen Ausdruck »Takkanot« behält Halevi auch hier bei.

Auch die Makkabäerbücher werden von Halevi genau so wie Josephus einer gründlichen Umarbeitung unterzogen. Die Zitate (S. 376 ff.) wimmeln so sehr von Ungenauigkeiten und Zusätzen, daß man sie kaum wiedererkennt, die Hellenisten werden immer noch etwas schlechter gemacht, als sie ohnehin schon waren. Auf der andern Seite wird das Volk und seine pharisäischen Führer mehr vor den Hasmonäern bevorzugt. Selbst von Halevi gesperrt gedruckte Stellen sind unecht. Nur einige Beispiele sollen gegeben werden. Bei Halevi sind die Hellenisten von Anfang an: הבר אנשים בוגדים בעמם eine Schaar von Männern, die ihr Volk verrieten (S. 376, gesperrt gedruckt), im Text des I. Makkabäerbuches 1, 11 steht dafür: υἱοὶ παράνομοι »wider die Gesetze handelnde Söhne«. In I. Makk. 6, 19 f. »wird erzählt: Juda beschloß, sie (d. h. die Besatzung der Burg) zu vertilgen, und er berief das ganze Volk, um sie zu belagern, sie versammelten sich und belagerten sie. Wie konnte Juda das aus eigener Machtvollkommenheit tun, ohne das Volk zu fragen? Das Makkabäerbuch Halevis

weiß besser Bescheid: »Das Volk stimmte ebenfalls dem Verlangen Judas bei« (S. 378). Die belagerten Hellenisten verklagen darauf Juda beim König (6, 25): »Nicht gegen uns allein strecken sie ihre Hand aus, sondern auch gegen alle ihre Grenzen«[1]). Das ist Halevi nicht klar und besonders nicht schlecht genug. Er übersetzt (S. 378 in Sperrdruck): »Nicht nur gegen uns heben sie ihre Hand, sondern ihr Wille ist, unter ihren Fuß zu treten auch ihre Nachbarn, die Söhne der Völker«. Auf Seite 381 soll ein Zitat aus I. Makk. 7, 10 gegeben werden, das zeigen nicht etwa nur die Anführungsstriche, sondern auch die Genauigkeit des ersten Satzes: »Sie zogen also — in Klammern: Bakchides und Alkimos — an der Spitze eines großen Heeres in das Land Juda.« Leider hat auch hier Halevi einen anderweitig unbekannten Text benutzt. Das gesperrt gedruckte »aber viele von den Weisen der Tora versuchten es mit der Sache des Friedens« fehlt in unseren Texten, Halevi will damit die Beweggründe der Chassidim, die sie zum Anschluß an Alkimos bewogen, ins hellere Licht setzen. Daß diese Chassidim zu den »Großen des Volkes« gehörten, folgt aus dem gesperrt gedruckten Zusatz, den Halevi zu Vers 19 macht. Auch die Beweggründe der Hellenisten werden etwas modifiziert. Der Satz (v. 21): »Alkimos kämpfte um die Hohepriesterwürde« wird vorsichtig eliminiert, dagegen versteht man weit besser, was »die Hellenisten eigentlich vorhatten«, wenn man (v. 22) nicht übersetzt: »sie bemächtigten sich des Landes«, sondern (gesperrt): sie »verteilten die ganze Herrschaft des Landes unter einander«. In dieser Art geht es weiter: die »Freunde Judas« (I. Mak. 9, 28) werden zu den »Guten des Volkes« (S. 382), die »Gesetzlosen« (ib. 23. 9, 58) zu »Frevlern am Bunde«, zu »Verrätern an ihrem Volke« (S. 382, 383). So wird durch kleine Änderungen das ganze Bild verzerrt und unmerk-

[1]) Wahrscheinlich Hebraismus: gegen die in ihrem ganzen Gebiet.

lich die Anschauung Halevis bereits in die Quellen hineingeschmuggelt.

Bisweilen sind es nur harmlose, kleine Änderungen, die erheiternd wirken, so z. B. wenn Halevi den dichterischen Ausdruck I. Mak. 14, 10, nach dem Simons Ruhm »bis an das Ende der Erde« drang, verbessert in »sein Name drang auch unter die Völker«. Halevi hat ja so recht, daß man damals in Amerika nichts von Simon wußte, und der Verfasser des Makkabäerbuches ist zweifellos Halevi für die sachgemäße Verbesserung zu größtem Danke verpflichtet. In ähnlicher Weise verbessert Halevi (S. 449, Anm. 31) stillschweigend den Schnitzer des Josephus, der erzählte (Ant. XIII, 8, 4, § 249), daß Johann Hyrkan »das Grab Davids, der alle Könige an Reichtum übertroffen hatte, öffnete«. Halevi weiß noch von der Schule her, daß Salomo der reichste König war und übersetzt treffend: »die Gräber der Könige des Hauses David, die voll waren von Silber und Gold«. Aber nicht immer ist die Sache so harmlos. Halevi will beweisen, daß bereits Simon die alten reichen Sünder, die Hellenisten, an sich heranzog. Er zeigt aus I. Makk. 15, 25 ff., daß Simon auf einmal Reichtümer besaß (S. 392). Woher kamen diese, da doch die unaufhörlichen Kriege das Land völlig ausgesogen hatten? Es ist nicht anders möglich, als daß Simon mit den alten Hellenisten, die doch so reich waren, Verbindungen angeknüpft hatte, und damit fing nun das Unglück an. Diese vornehmen Hellenisten, die sich nunmehr Sadduzäer nannten (weshalb eigentlich?), bekamen wieder die Macht in die Hände. Wir würden Halevi gern die Naivität dieser Anschauung verzeihen und ihm glauben, daß er die vielen Stellen übersehen hat, in denen von der gewaltigen Beute steht, die die Makkabäer auf ihren Kriegszügen gemacht (I. Makk. 4, 17 f. 23. 5, 3. 35. 51. 68. 7, 47. 9, 40. 10, 57. 11, 48. 61. 12, 32.). Daß aber Halevi gerade in dem Zitat, aus dem er den Reichtum Simons ermittelt, das

ausläßt, was ihm diesen Reichtum auch o h n e die Hellenisten erklären könnte, ist wenig ehrlich. Da fehlt in dem S. 392 angeführten Zitat so manches, was Halevi nicht in den Kram paßte: die Anklage des Syrerkönigs (I. Makk. 15, 29) gegen Simon: »ihr (der Städte) Gebiet habt ihr verwüstet und dem Lande großen Schaden zugefügt«, wie hätte Halevi eine solche Verleumdung des Syrerkönigs in sein wahrheitsgetreues Buch aufnehmen können?! Da fehlt in v. 30/1 die Aufforderung des Königs entweder »die besetzten Städte und die S t e u e r n der Ortschaften, deren ihr euch außerhalb Judäas bemächtigt habt«, zurückzugeben oder für die Verwüstung und »für die S t e u e r n der Städte« 500 Talente zu zahlen. — Steuern? Damit wäre ja bewiesen, daß Simon die Hellenisten, wenn sie überhaupt noch existierten und ihre alten Reichtümer noch hatten, nicht nötig hatte? Daß er und seine Krieger selbst reich werden konnten? Es gibt ein einfaches Mittel, um diesem fatalen Schluß zu entgehen. Man streicht die unbequemen Stellen entweder ganz oder man setzt ein vielsagendes »u. s. w.«, der Leser wird ja doch nicht sogleich die Zitate nachschlagen und dem »Versehen« auf die Spur kommen.

Kann ein Pharisäer wohl einmal einen schlechten Charakter haben? Unmöglich! Wenn Josephus das von einem gewissen Eleasar behauptet (Ant. XIII, 10, 5, § 291), so übergeht man das vollkommen (S. 398) und begnügt sich damit, ihn mit Josephus »streitsüchtig« zu nennen. Auch daß die Pharisäer den Eleasar nicht nur haben schlagen, sondern auch f e s s e l n lassen (§ 294), wird wohlweislich verschwiegen (S. 399). Aus welcher talmudischen Quelle hätten denn die Pharisäer die Berechtigung für eine solche Strafe herleiten können? So sehen Halevische Zitate aus.

Es ist ganz unmöglich vollständig zu sein, ohne die Geduld des Lesers auf eine gar zu harte Probe zu stellen. Ich verweise auf die Zitate S. 445 und 446, die von Ent-

stellungen wimmeln. Halevi verarbeitet seinen eigenen Kommentar zum Josephus sofort in den Text. Bisweilen ist er noch schüchtern und setzt seine Zusätze in Klammern. Wenn z. B. Josephus sagt, daß den Priestern die Zehnten gehörten (Ant. XX, 8, 8. § 181) und diese, in der Revolutionszeit ihrer Einnahmen beraubt, Hungers starben (XX, 9, 2. § 207), so setzt Halevi beide Male zu den Priestern die Leviten hinzu, aber wenigstens noch in Klammern. Dagegen macht er ohne viele Umstände aus denen, die »rechtlich« waren und »es mit den Gesetzen genau nahmen« (§ 201), die »Häupter des Volkes«. Aus einem Ananias, der »mit jedem Tage mehr an Ansehn zunahm und der Beliebtheit und Ehre seitens der Bürger offenbar für wert erachtet wurde« (§ 205), macht Halevi einen Anan, einen ganz anderen Herrn, der »sich stark machte und immer höher stieg bei seinen Parteigenossen, die ihn umgaben«. Auf solche Weise kommt das Zerrbild zustande, das Halevi von den Sadduzäern entwirft.

Der sadduzäische König Alexander Jannäus wurde nach dem Bericht des Josephus (Ant. XIII, 12, 1. § 320) von der verwitweten Königin Salome auf den Thron erhoben, weil er seine Brüder übertraf »an Alter und Beobachtung des rechten Masses (μετριότητα)«. Halevis Feder sträubte sich, als es sich darum handelte, den sadduzäischen Tyrannen zu loben. Zweimal übersetzt er die Stelle des Josephus (S. 458 u. 459): »Sie setzte ihn zum König ein, weil er der älteste unter den übrigen Brüdern war.« Punkt. Der Rest ist Schweigen. Ich vermisse bei Halevi die μετριότης, die Rechtlichkeit.

Wir wollen mit Halevi nicht deswegen rechten, daß er die größten jüdischen Gelehrten Deutschlands nach der Methode des Frater Jose behandelt, die Heine nicht fein, aber drastisch charakterisiert:

»Um für deine Saat zu düngen
»Meines Geistes dürren Acker,

»Mit Mistkarren voll Schimpfwörtern
»Hast du mich beschmissen wacker.

Das ist nicht grade nach jedermanns Geschmack, aber das Streben nach Wahrheit entschuldigt manches. Aber sehen wir einmal, wie Halevi seine Angriffe begründet. Im dritten Bande seiner Geschichte der Juden (S. 122) hatte Graetz eine Hypothese aufgestellt, über die man verschiedener Meinung sein kann. Er hatte nämlich behauptet, daß die verwitwete Königin Salome, die den Alexander Jannäus auf den Thron erhob, nicht identisch sei mit seiner Gemahlin Salome, daß es sich vielmehr um zwei verschiedene Personen handle, die eine Salome wäre die Gemahlin des Juda Aristobul gewesen und hätte nach dem Tode ihres Gatten ihren Schwager auf den Thron gesetzt, die andere Salome sei damals bereits mit Alexander verheiratet gewesen. Einen wichtigen Beweis dafür bringt er in einer Note dort: »Denn bei Alexanders Regierungsantritt 105 war er bereits mit Salome Alexandra verheiratet und hatte bereits von ihr den ältesten Sohn Hyrkan, geb. um 110.« Was tut nun Halevi gegenüber Graetz, der »nicht geforscht hat in der Geschichte Israels, es sich zum Gesetz gemacht hat, alles umgekehrt wie die Quellen zu schreiben und sich die Geschichte aus seinem Herzen zu ersinnen« (S. 458)? Er übergeht die Anmerkung und den darin enthaltenen Beweis mit Stillschweigen, und nun kann er gegen Graetz und dessen übrige Ausführungen so gut polemisieren. Wie schön ist es doch, wenn man nicht gut sehen kann und bisweilen ein Zitat oder so eine kleingedruckte Anmerkung übersieht!

So ungenau es Halevi mit den Zitaten nimmt, so genau nimmt er es mit den Worten anderer. In seinen Darke ha-Mischna (S. 34) hatte Frankel den Ausdruck gebraucht, daß eine Geschichte, die der palästinensische Talmud von Jehuda b. Tabbai erzählt, buchstäblich in der babylonischen Gemara von Josua b. Perachja berichtet

wird, und daß die richtige Lesart Jehuda b. Tabbai ist. Halevi nimmt es genau und deckt die »Unwissenheit« Frankels (S. 474 ff.) auf, und er hat ja so recht. Die Berichte stimmen wirklich nicht miteinander buchstäblich überein. Ob sie freilich »ganz andere Geschehnisse und Umstände« widergeben, das soll eine Nebeneinanderstellung zeigen: (vgl. die Texte bei Strack, Jesus und die Häretiker 1910).

Jer. Chag. 77d. Sanh. 6, 13. 23c.

Jehuda b. Tabbai wollten die Söhne Jerusalems zum Nassi in Jerusalem machen. Er floh und ging nach Alexandria, und die Söhne Jerusalems schrieben: »Von Jerusalem, der großen, an Alexandria, die kleine. Wie lange wohnt mein Verlobter bei euch (Sanh.: Wie lange wohnt mein Gemahl in deiner Mitte), und ich sitze seinetwegen (in meinem Hause) betrübt.«

Er ging fort, begab sich auf ein Schiff und sprach: »Debora, die Hausfrau, die uns aufnahm, was fehlte ihr wohl?« Da antwortete ihm einer seiner Schüler: »Ihr Auge war trübe.« Da sagte er zu ihm: »Zweierlei ist dir (vorzuwerfen): 1. daß du mich verdächtigt

Bab. Sanh. 107b. Sota 47a.

Als der König Jannai die Rabbinen tötete, (Sota: verbarg den Simon b. Schetach seine Schwester, und es) ging R. Josua b. Perachja und Jesus nach Ägypten. Als Frieden war, schickte Simon b. Schetach zu ihm (einen Brief): »Von mir, Jerusalem, der heiligen Stadt, an dich Alexandria von Ägypten, meine Schwester. Mein Gemahl weilt in deiner Mitte und ich sitze vereinsamt.« (Sot.: da sagte er: daraus geht hervor, daß Friede ist.)

Er stand auf, ging und traf auf eine Wirtschaft. Man ehrte ihn sehr. Er sprach: »Wie schön ist diese Wirtin!« Da antwortete er ihm: »Rabbi, ihre Augen zucken.« Da sagte er

hast und 2. daß du dich mit ihr beschäftigt hast. Wenn ich sagte: sie ist schön anzusehen, so sprach ich nur von ihrem Tun.« Er zürnte über ihn und ging. ihm: »Bösewicht! Damit beschäftigst du dich!« Da brachte er vierhundert Posaunenstöße hervor und bannte ihn.

(In Sota unwesentliche Varianten.)

Man braucht wirklich kein Geschichtsforscher zu sein, um die Identität dieser Erzählungen zu erkennen. Nach Halevi aber ist »der Unterschied groß und gewaltig«. Beide Begebenheiten trugen sich zu, so wie es geschrieben steht. Josua b. Perachja wurde von seinem Schüler Simon b. Schetach im Anfange der Regierung Alexander Jannais zurückgerufen, Jehuda b. Tabbai dagegen wurde erst in späterer Zeit unter Salome von den Bewohnern Jerusalems zurückgerufen. Aber, wird der erstaunte Leser fragen, wenn wir schon glauben sollen, daß beide Lehrer nach Alexandria flohen, beide durch gleichlautende Briefe nach Jerusalem zurückgerufen wurden, beide Briefe uns durch Zufall erhalten sind, meint denn nun Halevi, daß auch beiden jene merkwürdige Geschichte mit dem Schüler begegnet ist, der die Gastwirtin auf ihre Schönheit ansah, während der Lehrer nur ihre Tugend im Auge hatte? — Welche naive Frage! Die Geschichte mit dem Schüler und der Gastwirtin kennt doch Halevi nicht, und wenn er sie kennen würde, dann würde er zweifellos sagen, das sind zwei ganz verschiedene Begebenheiten! Die eine spielte auf dem Schiff, die andere in der Wirtschaft, die eine spricht von der Hausfrau in Alexandrien und die andere von der Wirtin auf dem Wege! So nämlich sind die Forschungen Halevis! Auf diese Weise hatte er herausgefunden, daß Josua b. Perachja bereits vor seiner Flucht Nassi war, denn er wird in dem Briefe: Mein Gemahl genannt, während Jehuda b. Tabbai, der erst sein Amt antreten soll, sich mit dem Titel: »Mein Verlobter« begnügen muß, und

was dergleichen scharfsinnige Untersuchungen mehr sind, die Frankel in seiner »Unwissenheit« übersehen hat.

Daß die beiden Berichte vollständig miteinander übereinstimmen und beide von Jehuda b. Tabbai handeln, ist eine solche Selbstverständlichkeit, daß man sie kaum auszusprechen wagt. In anderem Zusammenhang habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß in der Jeruschalmistelle die beiden ersten Sätze miteinander vertauscht werden müssen, um einen klaren Sinn zu bekommen: Jehuda b. Tabbai floh und ging nach Ägypten (während nämlich Alexander die Rabbinen verfolgte und Simon b. Schetach durch seine Schwester verborgen gehalten wurde). Dann wollten ihn die Jerusalemer zum Nassi machen und schrieben ihm u. s. w. — Er floh nicht aus falscher Bescheidenheit, wie es die Erklärer wollen, um der Ehrung zu entgehen, die er vielmehr sofort bei Empfang des Briefes annahm, sondern er hielt sich wegen der Verfolgung der Pharisäer durch Alexander längere Zeit in Alexandrien auf. Damit fällt dann alles, was Halevi auf Grund der Verschiedenheit der Berichte geschlossen hat. Er teilt die Regierungszeit Alexanders in zwei Hälften, in der ersten habe er die Pharisäer in Frieden gelassen, damals wurde Josua b. Perachja, der (nicht wie in der Gemara unter Jannai, sondern) unter Jochanan geflohen wäre, durch Simon b. Schetach zurückgerufen, und in diese Periode fiele die Hauptwirksamkeit Simons. Das ist nunmehr unhaltbar. Vielmehr herrschten die Sadduzäer ununterbrochen von Johann Hyrkan bis zum Ende der Regierung Jannais. Damals trat dann Simon b. Schetach auf, dessen Haupttätigkeit in die Zeit Salomes fiel.

(Schluß folgt.)

Eine talmudische Studie über Wiederholung des Gebets und Ersatzgebete.

Von Dr. Stössel.

Will man zu einer gerechten Würdigung der Anschauung gelangen, welche die Lehrer des Talmud vom Gebet hatten, so wird man die Untersuchung folgender drei Fragen nicht wohl umgehen können: 1. Verlangt der Talmud Andacht beim Gebet? 2. Ist ihm das Gebet lediglich biblische, beziehungsweise rabbinische Pflicht, oder hält er es auch für einen Herzensdienst? 3. Welche geschichtliche Entwicklung hat die talmudische Vorschrift in Beziehung auf Wiederholung des Gebets (יחזור ויתפלל) und Ersatzgebet (תשלומין) durchgemacht?

1. Verlangt der Talmud Andacht beim Gebet?

Schürer schreibt in seiner Geschichte II, S. 486 folgendes: »Wenn aber vollends auch das Zentrum des religiösen Lebens, das Gebet selbst, in die Fesseln eines starren Mechanismus geschlagen wurde, dann konnte von lebendiger Frömmigkeit kaum mehr die Rede sein. Die beiden Hauptgebete wurden zum Gegenstande kasuistischer Diskussion gemacht und ihr Gebrauch damit notwendig zu einem äußerlichen Werkdienst herabgewürdigt«. Das ist ein hartes, aber man darf zugleich sagen: ein einseitiges Urteil, denn, wenn auch Schürers Behauptung durch einzelne Aussprüche im rabbinischen Schrifttum bewiesen werden kann, so ist doch gewiß die schon oft und neuerdings wieder von Elbogen in seiner Beigabe zum 22. Bericht über die Lehranstalt gemachte Bemerkung richtig, daß sich im Talmud noch andere Äußerungen über das Gebet finden, die es einen Gottesdienst des Herzens nennen

und eine andachtsvolle Richtung des Gemüts zur obersten Forderung für dasselbe machen.

Man denke nur an die vielen schlichten und herzinnigen Gebete, die uns der Talmud b. Berachot 16 und 17 aufbewahrt hat, und die später zum Teil in die Liturgie aufgenommen wurden. Diese kurzen Gebete, welche die Amoräer nach dem »Achtzehngebet« zu verrichten pflegten, beweisen recht deutlich, daß man auch um jene Zeit mit Glaubensinnigkeit und Gemütswärme zu beten verstand.

Aber auch für die Pflichtgebete wird die Andacht zur unerläßlichen Bedingung gemacht. Von den vielen hierauf bezüglichen Aussprüchen seien nur einige hier erwähnt. Im Anschluß an das Schriftwort, 5. Mos. 11, 13: »ihm zu dienen mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele«, heißt es im Sifré und darnach im b. Talmud Taanith 2a: »Was ist denn das für ein Dienst, der mit dem Herzen verrichtet werden kann? Das ist das Gebet!« Zu 5. Mos. 26, 16 bemerkt Midrasch Tanchuma (Buber S. 45): בשעה שאתם מתפללין לפני הקב"ה לא יהיו לכם שני לבבות, אחד לפני המקום ואחד לדבר אחר »Wenn ihr zu Gott betet, so sollt ihr nicht zwei Herzen haben, von denen das eine an Gott denkt und das andere an irgend etwas anderes!«

»Wer ohne Andacht betet, von dem sagt Jesaja 1, 15: Und wenn ihr eure Hände ausbreitet, verschließe ich meine Augen vor euch; auch wenn ihr Gebete häufet, höre ich nicht« (Sifra 45a). Schon Daniel 9, 3 kennt eine innerliche Vorbereitung zum Gebet, indem er sagt: »Ich richtete mein Angesicht zu Gott, לבקש תפלה ותחנונים um zu suchen Gebet und Flehen«. Und von den חסידים הראשונים »den Frommen der früheren Zeiten« erzählt die Mischnah Berachot 5, 1, daß sie eine Stunde vor dem Gebete warteten, um ihr Herz zum Himmel zu richten«. Mag man aber auch unter »den Frommen der früheren Zeiten« Anhänger der Chasidäer oder Essäer verstehen, so kann doch hierin ein

Unterschied zwischen Essäern und Pharisäern sicherlich nicht gemacht werden, denn was hier als Brauch der »Frommen« bezeichnet wird, das wird in derselben Mischnah jedermann zur Pflicht gemacht in den Worten: אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש »Man tritt nicht zum Gebet hin, wenn man nicht eine ehrfurchts- und demutsvolle Stimmung hat«. Die Mischnah verlangt demnach von jedem einzelnen eine innere Vorbereitung zum Gebet. Das gleiche gilt auch von der Andacht beim Gebete selbst, die von den Anhängern aller Parteien in gleicher Weise gefordert wird. R. Elieser gab seinen Schülern, die einen Krankenbesuch bei ihm machten, unter anderen Weisungen zu einer gottgefälligen Lebensführung, auch die: »Wenn ihr betet, so wisset, vor wem ihr steht, und um dieser Sache willen werdet ihr des ewigen Lebens teilhaftig werden« (b. Berachot 28 b). Von demselben Lehrer überliefert die Mischnah Berachoth 4, 4 den Ausspruch: העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים »Wer sein Gebet zu einer bloßen Formel macht, dessen Gebet ist kein Erguß des Herzens und der inbrünstigen Andacht«.

Will man aber auch in diesem Ausspruch und in jener »Weisung« Spuren des Essäertums erblicken, zu welchem R. Elieser ja hinneigte, so wird man doch ohne weiteres zugeben, daß auch R. Simeon, der bei seinem praktischen Sinne von essäischen Einflüssen völlig frei war, die Mahnung zur Andacht beim Gebet fast mit denselben Worten ausspricht in der Mischnah, Pirke Abot 2, 18: אל תעש תפלתך קבע.

Die Mischnah hat aus diesen »Mahnungen und Lebensregeln« vollen Ernst gemacht und sie als gesetzliche Bestimmungen für jedermann aus dem Volke festgestellt. Hinsichtlich des Sch'ma wird die Andacht sogar zur Bedingung der Pflichterfüllung gemacht in der Mischnah Berachot 2, 1: אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא. So weit freilich geht die Mischnah nicht in betreff der Tefillah,

wie noch weiter gezeigt wird. Hier macht sie die Andacht nicht zur Bedingung, wohl aber zum Gesetz. So verlangt sie z. B. von dem Arbeiter, der auf einem Baume oder auf einer Steinschichte beschäftigt ist, daß er seine Arbeit unterbreche und von dem Baume oder von der Steinschichte heruntersteige, um das Gebet zu verrichten, weil er auf der Höhe die erforderliche Andacht nicht haben könne aus Furcht vor einem Abstürzen האומנין קורין בראש האילן או בראש הגדבך מה שאינן רשאין לעשות כן בתפלה (Berachot 2, 4).

Nach Abschluß der Mischnah ist hierin ein Wandel der Anschauungen nicht eingetreten. Das Gebet ist kindliche Aussprache mit Gott, darum ist es wertlos, wenn das Herz sich nicht zu Gott erhebt: Dieser Gedanke geht wie ein roter Faden durch alle Abhandlungen über das Gebet im Talmud. Die Tosefta Berachot 31 a lehrt: »Der Betende muß sein Herz zum Himmel richten«; R. Ismael b. Jose, ein Zeitgenosse des R. Jehuda ha-Nasi, mahnt in b. Jebamot 105 b: המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה »Wenn du betest, richte deinen Blick zur Erde, dein Herz aber erhebe sich zum Himmel oben!«

Den Amoräern, von denen ähnliche Aussprüche überliefert werden (vgl. b. Berachot 31 a u. jer. Berachot 7 a) war die Bedeutung der in der Mischnah Berachot 4, 4 erwähnten Worte: העושה תפלתו קבע nicht mehr ganz sicher, so daß b. Berachot 29 b die Frage aufgeworfen wird: מאי קבע. »Was versteht man unter dem Worte קבע?« Doch aus den verschiedenen Erklärungen dieses Wortes ist das eine ersichtlich, daß die Amoräer, wenn sie auch über die Bedeutung des Wortes geteilter Meinung waren, doch den Umfang des Begriffs recht wohl kannten und den Sinn jener erhabenen Worte in der erwähnten Mischnah keineswegs verloren hatten. Es erklärt der eine das Wort קבע also: Das Gebet darf dir nicht als etwas »Pflichtgemäßes und Obligatorisches« zur Last werden; ein anderer: auch

das in seinem Wortlaut »festgesetzte« Gebet muß בלשון תחנונים »als flehentliche Bitte« vorgetragen werden; ein dritter: כל שאינו יכול לחדש בה דבר, wer des Gebet als eine feststehende Formel mit seinen Lippen heruntersagt, heute wie gestern, mit seinem Herzen aber so wenig dabei denkt, daß er auch nicht ein Wort aus seinem Innern hinzuzufügen weiß, dem ist es zum קבע geworden. Im j. Berachot 8a wird noch erläuternd hinzugefügt, ובלבד שלא יהא כקורא באיגרת, das Gebet darf nicht wie ein Brief gelesen werden, d. h. es darf nicht als etwas »Feststehendes« und Gegebenes zum Lippenwerk werden.

Auch die Lehrer der späteren Zeit haben treffliche Worte über die Art, wie man beten müsse. Maimonides (Tefillah 4, 15 u. 16) schreibt: בל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה »Ein Gebet ohne Andacht ist kein Gebet; wer ohne Andacht gebetet hat, muß nochmals mit Andacht beten; wer unruhig in seinem Herzen ist, der bete nicht, bis er die erforderliche Herzensruhe gefunden hat. Wie muß aber die Andacht beschaffen sein? Das Herz sei frei von allen störenden Nebengedanken, und es sei einem, als ob man vor der göttlichen Majestät stünde.«

Im Moreh 3, 51 schreibt er: »Wenn du beim Gebet deine Lippen bewegst und dein Angesicht gegen die Wand wendest, mit dem Herzen aber an deine Geschäfte denkst, oder wenn du in der Thora liest und mit dem Herzen über den Bau deines Hauses sinnest, ohne zu erwägen, was du liest, oder wenn du ein Gottesgebot übst und dabei deine Glieder bewegst, wie einer, der den Erdboden umgräbt oder Holz im Walde fällt, ohne zu denken an den, der dir diese Übung aufgetragen, und nicht an die Absicht, die er damit verbunden hat: so glaube ja nicht, daß du damit irgend etwas erreicht hast, dann gehörst du vielmehr zu denen, von welchen Jeremia (12, 2) sagt: Nahe bist du ihrem Munde, aber fern von ihrem Sinn.«

Innige und herzliche Worte über das Beten liest man

im Tur Orach Chajjim, Kap. 98: »Beten erfordert Andacht; die Worte, die man mit den Lippen ausspricht, muß man richtig verstehen und sich vor Augen halten, daß man vor der göttlichen Majestät steht. Man muß die Gedanken sammeln und alles Störende von sich weisen, so daß Herz und Sinn rein sei beim Beten. Man bedenke, wie geordnet und wohl überlegt die Bitten einem sterblichen Herrscher vorgetragen werden, und wie alles vermieden wird, was irgendwie Anstoß erregen könnte, um wie viel mehr muß man seine Gedanken sammeln, wenn man vor Gott steht und zu ihm betet, denn vor ihm ist der Gedanke wie das Wort, da er ja alle Gedanken weiß. So haben die Frommen stets getan. Sie haben die Einsamkeit aufgesucht und waren beim Beten so andächtig, daß sie die sinnlichen Triebe zum Schweigen brachten und die geistigen Kräfte in sich stärkten etwa in der Weise, wie dies bei den Propheten war«.

Man sage nicht, das sind Worte eines überspannten Menschen, der asketische oder ekstatische Forderungen stellt. Das sind vielmehr Worte eines kindlich frommen Gemüts, das in dem Gebet eine heiligende Kraft erblickt, die den Menschen auf jene Höhe führt, auf der die Seele mit ihrem Gott allein ist und alle innere Unruhe überwunden hat.

II. Das Gebet ist, obgleich Herzenssache, doch auch biblische oder zum mindesten rabbinische Pflicht.

Obgleich man aber seit den ältesten Zeiten in dem Gebete eine Herzensangelegenheit erblickte und demgemäß die Andacht beim Beten mit allem Nachdruck betonte, hat man doch andererseits das Beten für eine Pflicht angesehen, die angeordnet wurde, nach den einen von der Bibel selbst, nach den andern von den Rabbinen. Man wird aber fragen: Wie kann man etwas gebieten, was lediglich Sache des Herzens und freier Erguß der Seele ist? Doch

darin erblickte man keinen Widerspruch, indem man sich die Sache also zurechtlegte: Gott hat das Herz des Menschen gebildet und in dasselbe das Verlangen gelegt, mit seinem Gott zu sprechen und ihm seine Bitten vorzutragen; derselbe Gott aber hat zugleich Weisungen gegeben, wie man dieser Herzenspflicht am besten genügen könne.

Nach Maimonides (Gebete, Kap. 1) hat die Bibel selbst das tägliche Gebet angeordnet מצות עשה להתפלל בכל יום und zwar in den Worten: »Ihr sollt dem Herrn eurem Gotte dienen«, ferner in den Worten: »Ihm zu dienen mit ganzem Herzen«; dagegen hat sie die Zahl, die Zeit und den Wortlaut der Gebete nicht bestimmt und hat es jedem einzelnen überlassen, wann und was er beten wolle, um seiner Pflicht zu genügen; erst der Schriftgelehrte Esra habe in Verbindung mit seinem Kollegium das 18-Gebet in reiner hebräischer Sprache verfaßt wegen der in seinen Tagen allenthalben verbreiteten Unkenntnis der hebräischen Sprache, damit der Unkundige wie der Kundige eine reine und tadellose Gebetssprache habe; ebenso haben sie die Zahl der täglichen Gebete nach Zahl der Gemeindeopfer festgesetzt (daselbst 3, 4 u. 5).

Dieser Ansicht zufolge hat Maimonides auch in seinem »Sefer ha-Mizwoth« das Gebet unter die biblischen Gebote als Nr. 5 aufgenommen.

Bekanntlich wird jedoch diese Meinung des Maimonides von R. Mose b. Nachman heftig bekämpft, indem dieser aus vielen Stellen im Talmud nachweist, daß das tägliche Gebet nicht ein biblisches, sondern ein rabbinisches Gebot ist. Mit Recht fragt er: Wie? Wenn jemand im Zweifel ist, ob er gebetet hat oder nicht, so müßte er, wenn das Gebet eine biblische Anordnung wäre, nach dem allgemein giltigen Grundsatze ספקא דאורייתא לחומרא für alle Fälle nochmals beten, während doch im Talmud öfter gesagt wird: ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל wer zweifelt, ob er gebetet hat, der muß nicht wieder beten;

weil das Gebet nur rabbinisches Gebot und bei rabbinischen Geboten eine Wiederholung im Zweifelsfalle nicht erforderlich ist. Wenn ferner, wie Maimonides selbst zugibt, die Zeit des täglichen Gebets nicht von der Bibel vorgeschrieben ist, so ist die Frage, wie denn das biblische Gebot überhaupt zu erfüllen sei? »Hat man einmal im Jahre oder auch nur einmal im ganzen Leben zu beten?«

Die Spuren verschiedener Anschauungen hinsichtlich der Verpflichtung des Betens reichen aber viel weiter zurück und finden sich nachweisbar in der Mischnah wie im ganzen rabbinischen Schrifttum. Im Midrasch Tanchuma zu 5. M. Kap. 16. wird das täglich 3malige Gebet als eine Anordnung des Mose bezeichnet. Daselbst heißt es: Mose habe im Geiste vorausgesehen, daß das Heiligtum einst zerstört werden würde und die Erstlingsopfer in Wegfall kommen werden עמד והתקין להם לישראל שיהו מתפללין ג' פעמים בכל יום שחביבה תפלה לפני הקב"ה ממאה מעשים טובים da habe er angeordnet, täglich dreimal zu beten, denn das Gebet ist Gott angenehmer als hundert gute Werke (Ausg. Buber S. 45).

Manche gehen noch weiter und halten die Stammväter für diejenigen, welche das tägliche Beten eingerichtet haben. Berachot 36 b wird berichtet: R. Jose b. Chanina habe gelehrt: תפלות אבות תקנום die Stammväter haben die Gebete festgesetzt; R. Josua ben Levi dagegen sagt: תפלות כנגד תמירין תקנום die Männer der großen Synagoge haben die Gebete als Ersatz für die täglichen Gemeindeopfer angeordnet. Der erstgenannte Lehrer will offenbar nichts anderes sagen, als daß das Gebet eine alte Einrichtung sei, die bereits die Stammväter gekannt haben, daß die ersten Menschen, die eine richtige Anschauung von der Größe und Erhabenheit Gottes hatten, zu ihm beteten im Bewußtsein von der Unzulänglichkeit menschlicher Kraft. Das Gebet ist Herzenssache, und der Mensch, der an Gott glaubt, muß beten, nicht weil es ein Religionsgebot ist, sondern weil es Herzensbedürfnis ist. Der zweitgenannte

Lehrer, R. Josua ben Levi, ist dagegen der Meinung, der Mensch betet, nicht weil er will, nicht weil sein Herz ihn dazu antreibt, sondern weil er beten muß, weil es ihm die Religion zur Pflicht macht.

Nachdem nun der Talmud a. o. St. Beweise für die Ansicht des einen wie des anderen Lehrers gebracht hat, nimmt er am Schluß der Erörterung eine vermittelnde Stellung zu der Frage ein und sagt: תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות. »Die Stammväter haben die Gebete angeordnet, aber die Rabbinen haben der Einrichtung eine Stütze gegeben in dem Opferwesen«, d. h. mit anderen Worten: Das Gebet ist als Herzenssache uralt, aber zu einer geordneten Einrichtung in Beziehung auf Zeit und Wortlaut ist es geworden erst dadurch, daß man es zu einem Religionsgebot gemacht und als Ersatz für die ehemaligen Opfer anzusehen hat.

Wie es scheint, hat es lange gedauert, bis selbst das 18-Gebet für ein tägliches Pflichtgebet gehalten wurde. Dies beweist der Bericht in b. Megillah 17b: R. Jochanan sagt: ק"כ זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו י"ח ברכות על הסדר, »die 120 Ältesten, worunter einige Propheten waren, haben das 18-Gebet der Ordnung nach festgesetzt«; ähnlich lautet der Bericht in b. Berachot 33a: die Männer der großen Synagoge haben ברכות ותפלות angeordnet. Kurz zuvor aber heißt es in Megillah daselbst, das 18-Gebet sei vor Gamliel II in Jabneh durch Simeon geordnet worden. Der offenbare Widerspruch in diesen Berichten veranlaßt den Talmud zu der Frage: Nachdem schon die große Synagoge das 18-Gebet festgesetzt hat, was hatte jener Simeon daran weiter zu ordnen? Worauf der Talmud antwortet: שכחום וחזר ויסדום da die alte Festsetzung in Vergessenheit geraten war, so habe Simeon sie von neuem geordnet. Die alte Ordnung des 18-Gebets hätte aber doch wohl nicht in Vergessenheit geraten können, wenn man sie täglich als Pflichtgebet verrichtet hätte! Ja, selbst zur Zeit

der älteren Tannaiten war die Sch'mone-Esreh noch keine ständige Einrichtung, wie der Bericht der Mischnah Berachot 28 deutlich beweist, indem die daselbst genannten Lehrer noch geteilter Meinung sind hinsichtlich der täglichen Verpflichtung des Achtzehngebets: ר' גמליאל אומר בכל יום ויום מתפלל אדם י"ח, ר' יהושע אומר מעין י"ח, ר"ע אומר אם שגורה תפלתו בפיו מתפלל י"ח ואם לאו מעין י"ח. R. Gamliel sagt: Täglich muß man das Achtzehn-Gebet verrichten; R. Josua sagt: man hat nur dessen Inhalt in Kürze zu beten; R. Akiba sagt: Wem das Achtzehngebet geläufig ist, der bete es, andernfalls genügt der verkürzte Inhalt (in der Mischnajotausgabe ist die Lesart etwas anderes: ואם לאו לא יתפלל).

Die Mischnah nimmt in unserer Frage gleichfalls eine vermittelnde Stellung ein. Berachot 4, 1 werden die Zeiten für die täglichen Gebete fesgesetzt mit den Worten: uff. תפלת השחר עד חצות. Bei dieser Zeitbestimmung hat sich R. Jehuda ha-Nasi ohne Zweifel von dem Grunde leiten lassen, der in der Tosephta Berachot 26 b erwähnt wird und von der Anschauung ausgeht, daß die täglichen Gebete einen Ersatz für die ehemaligen Gemeindeopfer bilden und sich daher hinsichtlich der Zahl und Zeit nach der Zahl und Zeit der Opfer zu richten haben; darum aber hat sich doch der Verfasser der Mischnah nicht dazu entschließen können, das Gebet zu einem bloßen Opferdienst zu machen, und sucht ihm in erster Reihe den Charakter eines Herzensdienstes zu wahren. Daher betont er wiederholt die Unerläßlichkeit der Andacht beim Gebet und die Notwendigkeit der Herzensrichtung auf Gott; daher sagt er Berachot 5, 1: אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש »man tritt nicht zum Gebete hin, wenn man nicht eine ehrfurchts- und demutsvolle Stimmung hat«, und fügt das bereits oben erwähnte Verhalten der חסידים הראשונים als Beispiel an, die eine Stunde vor dem Gebete Sammlung des Gemüts suchten, um während der Andacht ihr Herz nur auf Gott zu

richten; daher ermahnt er (Abot 2, 13), wohl zu achten auf die Zeit des Sch'ma und der Tefillah, vergißt aber nicht hinzuzufügen: »und wenn du betest, halte dein Gebet nicht für etwas Pflichtgemäßes und Festgesetztes.«

III. Welche geschichtliche Entwicklung hat die talmudische Vorschrift in Beziehung auf die Wiederholung des Gebets יחזור ויתפלל und auf das Ersatzgebet תשלומין durchgemacht?

Im Tur Orach Chajjim Kap. 101 heißt es also: »Der Betende muß bei allen Benediktionen des Achtzehngebets Andacht haben, kann er aber das nicht, so muß er zum mindesten bei der ersten Benediktion (אבות) andächtig sein . . . Hat er aber auch diese ohne Andacht gesprochen, so muß er nach meiner Ansicht das Gebet wiederholen, auch wenn er die folgenden andachtsvoll gebetet hat. והאידנא אין אנו הוזרין בשביל הסרון כוונה In unserer Zeit aber wird das Gebet wegen mangelnder Andacht nicht wiederholt, denn auch bei einer Wiederholung darf der Mangel an Andacht vorausgesetzt werden, was könnte also die Wiederholung helfen?« Als Quelle für diese Ansicht erwähnt der Verfasser im Kap. 98 den R. Mëir von Rothenburg, der in bezug auf Andacht beim Gebet sich folgendermaßen äußert: אין אנו נזהרין עתה בכל זה שאין אנו מכוונין כל כך בתפלה »In unserer Zeit beachten wir alles das (was vorher dort erwähnt wird) nicht mehr, denn wir haben auch sonst nicht zuviel Andacht beim Gebet«. Die gleiche Ansicht haben auch Tossaphot und Mordechai (vergl. Bet Joseph zu Kap. 99) und sie findet sich auch im Schulchan-Aruch Orach Chajjim Kap. 98, 2 und 101, 1.

Es muß auffallend erscheinen, woher diese Gesetzeslehrer die Berechtigung ableiten, einen Unterschied hinsichtlich der Zeiten, beziehungsweise der Menschen in den verschiedenen Zeiten zu machen und

zu sagen: האידנא »in unserer Zeit aber« muß wegen Mangel an Andacht das Gebet nicht nochmals gesprochen werden, da ja auch sie ein Gebet ohne Andacht für nichts hielten und gleichfalls der Meinung waren, daß man mit einem andachtslosen Gebet seiner Pflicht nicht entsprochen habe, zumal eine Wiederholung in solchem Falle nach b. Berachot 34b unerläßlich ist?

Allein man muß sich fragen: wie ist man auf den Gedanken gekommen, das Gebet, das doch in erster Reihe eine Herzenssache ist, müsse wiederholt werden, wenn man es ohne Andacht gesprochen hat, oder es müsse ersetzt werden, falls man es vergessen hat? Wann hat man angefangen, den Gedanken von חוזר ומתפלל mit allem Nachdruck zu betonen? Diesem Gedanken liegt offenbar die Anschauung zu Grunde, daß das tägliche Beten eine Verpflichtung sei, die, gleichviel ob biblisch oder rabbinisch, in vorschriftsmäßiger Weise, zur bestimmten Zeit und mit der erforderlichen Andacht erfüllt werden muß, und daß derjenige, der dieser Pflicht nicht entsprochen hat, einen Ersatz dafür zu bieten, beziehungsweise nochmals in gehöriger Weise zu beten hat.

Mit dieser Anschauung hat sich die weitere verbunden, התפלה היא במקום קרבן, das Gebet habe das ehemalige Opfer zu vertreten und sei wie dieses wertlos, wenn es nicht zur Zeit und mit der nötigen Gedankensammlung verrichtet wird (vergl. Tur Orach-Chajjim Kap. 98: ולכך צריך ליזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה usw.). Diese Anschauung von der Gesetzlichkeit und dem Opfercharakter des Gebetes hat man erst, wie es scheint, in der Zeit der ersten Amoräer mit allem Nachdrucke zu betonen angefangen. Ihre ersten Vertreter waren R. Jochanan und seine unmittelbaren Schüler. Die Mischnah dagegen hat das Beten, wie bereits oben erwähnt, bei aller Anerkennung seines Opfercharakters, doch vornehmlich für eine Herzenssache gehalten und will

demgemäß von einer Wiederholung des Gebets aus irgend welchem Grunde wie von einem Ersatz für ein versäumtes Gebet nichts wissen. Den Beweis für diese im Augenblick etwas sonderbar erscheinende Behauptung will ich im folgenden versuchen; zuvor aber möchte ich noch darauf hinweisen, daß diese geschichtliche Entwicklung in der Auffassung von der Bedeutung und Stellung des Gebets im religiösen Leben psychologisch ganz wohl begreiflich ist.

In den ersten Zeiten nach der Zerstörung des Tempels hoffte man mit aller Zuversicht, der Tempel mit seinem Opferdienst werde bald wieder in neuem Glanze erstehen, und nur schwer und ganz allmählich konnte man sich mit dem Gedanken befreunden, in dem Gebet einen ständigen Ersatz für das ehemalige Gemeindeopfer zu erblicken und es zu einer unerläßlichen Tagespflicht zu machen. Je mehr Jahre aber verflossen waren seit Zerstörung des Tempels, und je geringer die Aussichten wurden auf seine baldige Wiedererbauung und auf die Wiederherstellung des Opferdienstes, desto mehr mußte man Bedacht nehmen auf ein wirksames Ersatzmittel für den ehemaligen Opferdienst, den man freilich nur durch die Zeitverhältnisse für aufgeschoben, aber nicht für aufgehoben hielt.

Es ist doch wohl der Beachtung wert, daß in der Mischnah, soweit ich es übersehen kann, der in der Baraitha und in der Gemara so oft gebrauchte Terminus חוזר ומתפלל nicht Ein mal zur Anwendung kommt. Hinsichtlich des Sch'ma wird des öfteren eine Wiederholung zur Pflicht gemacht, wenn es nicht in vorgeschriebener Weise und mit der nötigen Andacht gelesen worden ist. Es seien z. B. einige Bestimmungen in der Mischnah Berachot 2, 1 und 3 erwähnt: היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא. קרא וטעה יחזור למקום שטעה. הקורא לספרע לא יצא.

In allen diesen Fällen, wo »man der Pflicht nicht genügt hat«, weil man ohne Andacht gelesen oder die Ordnung verfehlt oder wo man sich geirrt hat, ist eine Wiederholung des Sch'ma erforderlich. Hinsichtlich der תפלה dagegen wird eine Wiederholung von der Mischnah nirgends zur Pflicht gemacht, weder wegen eines Irrtums, noch wegen Mangels an Andacht, noch aus irgend einem anderen Grunde. In der Mischnah Berachot 5, 5 heißt es: המתפלל וטעה סימן רע לו ואם ש"ץ הוא סימן רע לשולחיו. »Wenn der Betende sich geirrt hat, so ist es für ihn ein ungünstiges Zeichen, und wenn der Vorbeter sich irrt, so ist es ein ungünstiges Zeichen für diejenigen, die ihm Auftrag erteilt haben.« Hier ist die Rede davon, daß ein Fehler bei der תפלה ein ungünstiges Zeichen ist; die Frage aber, ob eine Wiederholung in Folge dessen erforderlich ist, wird hier offen gelassen. Allein sie wird an anderer Stelle, und zwar in der Mischnah Berachot 5, 3 unzweideutig entschieden. Daselbst heißt es: העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו. מנין הוא מתחיל? מתחלת ברכה שטעה זה. »Hat der Vorbeter sich geirrt, so tritt ein anderer an seine Stelle. Und womit beginnt er? Mit dem Anfang der Benediktion, bei der jener sich geirrt hat.« Hier also wird eine Wiederholung infolge eines Irrtums nur auf den »Vorbeter« beschränkt, vermutlich um den ungünstigen Eindruck abzuschwächen, dagegen wird eine Wiederholung nicht verlangt, wenn einer, der nicht Vorbeter ist, sich geirrt hat. Und selbst wenn der Vorbeter einen Fehler gemacht hat, muß die תפלה nicht von neuem begonnen werden, sondern nur מתחלת ברכה שטעה זה. Viel weiter geht schon der Amora Rab Huna in b. Berachot 34 a, indem er sagt: טעה בג' ראשונות חוזר לראש. usw. Der ganz allgemein gehaltene Satz des Rab Huna läßt seinem Wortlaute nach vermuten, daß eine Wiederholung verlangt werde auch dann, wenn einer, der nicht Vorbeter ist, sich geirrt hat. In der Tat sagt der Vf. des Tur, Kap. 144: ואלו ג' ברכות חשובות כא' ובכ"מ שטעה בה חוזר לראש ל"ש יחיד

ול"ש ציבור. Soviel aber scheint sicher, daß die Mischnah hinsichtlich der תפלה die Ausdrücke: יצא ידי חובתו und לא יצא ידי חובתו niemals erwähnt. (Nur eine Ausnahme findet sich in der Mischnah Rosch ha-Schanah 4, 6: אם אמר שלש שלש מכולן יצא; ferner daselbst: אם השלים בתורה יצא). Von dieser Ausnahme abgesehen, wird in der Mischnah in allen Fällen der Terminus יצא und לא יצא durchgängig vermieden, obgleich reichlich Gelegenheit dazu geboten war. Das ist doch höchst sonderbar! Nun ist ja kein Zweifel, daß die Mischnah das Achtzehngebet, wenn auch nicht für ein biblisches, so doch sicher für ein rabbinisches Gebot hält, wie die Mischnah Berachot 3, 3 zweifellos beweist, wo es heißt: וחייבין בתפלה; ferner daselbst 3, 1: אלו ואלו פטורין מן התפלה; allein die, wie es scheint, nicht ohne Absicht unterlassene Erwähnung der Ausdrücke יצא und לא יצא ידי חובתו, die auch bei rabbinischen Verordnungen Anwendung finden, läßt doch die Vermutung aufkommen, daß die Mischnah von einer Wiederholung der Tephillah aus irgendwelchem Grunde nichts wissen wollte

Die gleiche Gegensätzlichkeit zwischen Mischnah und späterer Lehrmeinung macht sich bemerkbar auch hinsichtlich der Einschaltungsgebete um Regen und Tau Die Mischnah Berachot 33 a kennt bereits diese Zusätze und sagt: מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים ושאלה בברכת השנים והבדלה בחונן הדעת, aber von einer Verpflichtung der Wiederholung der Sch'moneh-Esreh, im Falle diese Einschaltungen vergessen wurden, ist hier nicht die Rede; die Gemara dagegen macht die Wiederholung in einem solchen Falle zur Pflicht, indem sie der Tosephta (3, 13) folgt und bestimmt טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתה"מ ושאלה בברכת השנים מחזירין אותו (vergl. b. Berachot 26 b, 29 a und 33 a).

Die Mischnah kennt bereits die Namen der drei ersten und der drei letzten Segenssprüche des Achtzehngebets und bezeichnet sie mit den üblichen Benennungen: אבות גבורות קדושת השם עבודה הודאה וברכת כהנים (Mischnah Rosch ha-Schana

4, 5 und Tamid 5, 1); (vgl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, 380); auch die vierte und neunte Benediktion ist ihr bekannt; die erstere nennt sie חונן הדעת und die letztere ברכת השנים (Berachot 5, 2). Ja noch mehr. Die Mischnah Rosch ha-Schanah 4, 5 spricht bereits von einem סדר ברכות. Obgleich sie aber eine »feststehende Ordnung« zum mindesten der drei ersten und der drei letzten Segenssprüche kennt, hat sie doch keine Bestimmung darüber getroffen, daß derjenige, der diese Ordnung nicht eingehalten hat, nochmals beten muß. Hinsichtlich des Schema bestimmt die Mischnah Berachot 2, 3: הקורא למפרע לא יצא. »Wer das Schema ordnungslos liest, hat seine Pflicht nicht erfüllt«; in gleicher Weise sagt sie Megilla 2, 1: הקורא את המגילה למפרע לא יצא. Warum findet sich eine ähnliche Bestimmung nicht in der Mischnah hinsichtlich der Sch'mone Esreh? Sollte das ganz ohne Absicht geschehen sein? Warum schweigt die Mischnah darüber, zumal wenn man bedenkt, daß die Tosefta Berachot 2, 3 (Zuckermandl, S. 3) eine Wiederholung verlangt im Falle der Abweichung von der feststehenden Ordnung, indem sie sagt: הקורא את שמע למפרע לא יצא וכן בהלל וכן בתפלה וכן במגילה. Sollte man aus dem Schweigen der Mischnah nicht den Schluß ziehen dürfen, daß sie eine Wiederholung der Tefillah nicht wünscht, falls die auch von ihr gekannte »Gebetordnung« nicht beachtet wurde?

(Schluß folgt.)

Zur historischen Geographie Palästinas.

Von A. Sarsowsky.

I.

Zur Palästinaliste Thutmosis III.

In seiner Abhandlung über die Palästinaliste Thutmosis III. bietet uns W. Max Müller (MVAG. 1907, 1) einige wertvolle Erklärungen zu den dunkeln Städtenamen derselben. Im Folgenden will ich einige Aufschlüsse zu den noch unerklärten Namen vorschlagen. Nr. 6. D(e)-b-hu versucht Müller l. c. mit dem Tubihi der El-Amarna-Briefe (127) und dem biblischen בֶּטַח (II. Sam. 8, 8), das in 1 Chr. 18, 8 als טִבְחַת vorkommt, in Verbindung zu bringen. Letzteres lag nahe der Grenze Israels in Aram-zôbâ, etwas südlich von Damaskus. Nun ist Müller selbst dieser weitläufigen Zusammenstellung sich bewußt und verschweigt seine Bedenken nicht.

Die seltsame Wiedergabe des Namens als »d(e)-b-hu«, was für eine Segolatform spricht, und die Umschreibung von ט durch d sind beachtenswerte Einwände. Es ist ferner zu berücksichtigen, daß die LXX. II. Sam. 8, 8 für בֶּטַח Μετεβάκ und 1 Chr. 18, 8 für טִבְחַת Ματαβηχάς hat, was deutlich auf ein מטבחת hinweist (cod. Alex. und cod. Sin. haben unwesentliche Abweichungen). Außerdem muß man doch dem Schreiber dieser Liste am Hofe Thutmosis III. gewisse lokale Kenntnisse Palästinas zutrauen. Wenigstens so viel, daß er syrische Ortschaften nicht für palästinensische gehalten hätte. Es scheint mir demnach richtiger, in D(e)-b-hu das biblische תַּפּוּחַ (Jos. 12, 17. 15, 34.) wieder zu erkennen, das in der Niederung Judas lag und von den

Arabern bis heute Tafuh genannt wird (vgl. Robinson, Palästina 2, 366, Buhl 165). Nach dem El-Amarna-Brief 127, ZZ. 5. 14. 16. 18. scheint T u - b i - h i eine bedeutende Stadt gewesen zu sein. Sie war ein Sammelpunkt der Empörer, und sie dürfte mit dem unter den Städten der 31 Könige (Jos. 12) aufgezählten תַּפּוּחַ identisch sein[1]).

Nr. 18. Zu Š a - m a - n a = שמעון möchte ich noch das Š a - a m - h u - n a des El-Amarna-Briefes 220 Z. 4 heranziehen. Es ist das talmudische סימוניא und lag nach Parhi etwa 2 Stunden südwestlich von Sepphoris. Vgl. Zunz, gesammelte Schriften III, 293 und Schwarz, Das heilige Land ed. Luncz S. 210.

Nr. 22. Tu-b(e)-y. Das Land Tôb (טוֹב Ri. 11, 3. 5) wird im jerusalemischen Talmud (Šebiith VI, 1.) mit סוּסִיתָא erklärt. Susitha lag in der Nähe von Tiberias und Bethschean. Auf Grund von Josephus, Vita c. 65. bell. 2, 18, 5, hält Zunz a. a. O. S. 286. Anm. 2 S u s i t h a und H i p p u s für einen und denselben Ort. Talmud babli Megilla 24b werden die Hippner (היפנין) neben den Bethsanern (בישנין) genannt. Schon S c h w a r z a. a. O. S. 237, 272 identifiziert das »Land Tôb« mit Τούβιον und bemerkt weiter mit Recht, daß היפני = Hippos = Ἵππος (Pferd) eine Übersetzung von סוּסִיתָא sei. Hippos gehörte zur Dekapolis und lag am östlichen Ufer des Sees Genezareth, 30 Stadien von Tiberias. Diese Gleichsetzung dürfte uns eine Aufklärung über die keilinschriftliche

[1]) Die LXX. cod. Alex. gibt תפוח durch Θαφφού wieder und Luc. durch Θαπφού. Zu einem anderen תפוח Jos. 17, 7—8, hat LXX, cod. Vat. Θαφέθ und Θαφθώθ (auch Θαφώθ). Jos. 16, 8 wird noch ein anderes תפוח von cod. Vat. durch Ταφού und von Luc. durch Θαπφουέ wiedergegeben. Daß Gen. 38, 14 statt בְּפֶתַח עֵינַיִם einfach עֵין תַּפּוּחַ zu lesen sei, hat schon richtig der Talmud bemerkt. Schwarz, das heilige Land, ed. Luncz, p. 105 identifiziert irrtümlich das Jos. 12, 17 erwähnte תַּפּוּחַ mit dem nördlich von Sichem befindlichen »Kreis Tufah« der Araber. Vgl. noch W i n c k l e r, Geschichte Israels I, 140.

Benennung der Damascene als (mat) ša-imeri-šu geben. Die Damascene dürfte, wie das »Land Tôb« resp. סוּסִיתָא, ein großer Handelsplatz und in assyrischer Zeit der größte Pferdemarkt gewesen sein[1]).

Nr. 23. Das rätselhafte Bi-sa-na möchte ich dem biblischen בְּצַעֲנַנִּים (Jos. 19, 33), L XX. cod. Alex. Βεσεναννίμ (Ri. 4, 11 hat das Kethib בְּצַעֲנַיִם), wohl aus בֵּית צַעֲנַנִּים kontrahiert, gleichsetzen. Diese Ortschaft lag im Stamme Naphtali bei Kedeš. Nach Schwarz a. a. O. S. 219 lag es am westlichen Ufer des Mê-merôm (Jos. 11, 5. 7.). In der keilschriftlichen Vorlage hat der Abschreiber wohl eine Form bît-sa-'-na vorgefunden und ließ dann in der ägyptischen Transkription das »t« vor »s« regelrecht wegfallen. Es ist allerdings möglich in Bi-ṣa-na ein בֵּית צָאֲנָן zu suchen. Dagegen ist an Bethsan בֵּית שָׁן, בֵּית שְׁאָן, talmud. בֵּישַׁנִי kaum zu denken.

Nr. 24. Zu dem bei Müller a. a. O. unerklärten A-ma-ša-na möchte ich das talmudische עמסון heranziehen. Im Talmud wird mehrmals ein Simon resp. Menasja aus עמסון erwähnt (שמעון העמסוני resp. מנסיה העמסוני). Die bei Lewy NhWb. s. v. gegebene Erklärung von עמסון = Emmaus in Judäa ist ganz unhaltbar. Lautlich müßte es in diesem Falle הָעַמָּסִי nicht העמסוני heißen. Aus diesem Grunde ist auch hier an Ammaus, eine Viertelstunde von Tiberias, nicht zu denken. Als Nomen gent. muß עמסוני auf ein עמסון zurückgeführt werden, welches zu dem in der genannten Liste verzeichneten 'A-ma-ša-na gut paßt. Ist vielleicht darunter das bei Schwarz a. a. O. S. 238 erwähnte כפר חמסין zu verstehen?

Nr. 110. Zu dem rätselhaften Ba-ti-ša-'(e)-ra möchte ich das talmudische בית שערים[2]) heranziehen.

[1]) Cod. Vat. hat zu אֶרֶץ טוֹב (Ri. 11, 3. 5) Τουβίου und I Makk 5, 13. II Makk. 12, 17 hat cod. Alex. Τουβεινοί.

[2]) Kethubboth 103b. Die Tosefta hat dafür die LA. Sehara. Vgl. Therumoth 7.

Beth-še'arim liegt nach Parchi zwei Stunden östlich von Sepphoris und zwei Stunden westlich von Tiberias; es ist das heutige אששאיארא. Vgl. Zunz a. a. O. S. 298 und Schwarz das. S. 213. Unter diesem Beth-še'arim ist m. E. auch das mâtât ši-e-ri des El-Amarna-Briefes[1]) zu verstehen. Die betreffende Stelle lautet: a-mur mâtât ši-e-ri a-di (mahazu) Gin-ti-ki-ir-mi-il (siehe das Gebiet von Šieri bis nach Ginti-Kirmil). In Ginti-Kirmil liegt sicher ein גַּת־כְּרְמֶל vor. Sêri kann also hier nicht, wie Zimmern ZA IV. p. 257 behauptet, mit שֵׂעִיר identifiziert werden. Außerdem wird שֵׂעִיר in der Keilschriftliteratur[2]) stets als Sa-'-ar-ri wiedergegeben, nie aber als Šêri Übrigens scheint mir auch שַׁעֲרַיִם Jos. 15, 36. 1 Sam. 17. 32. 1 Chr. 4, 31 hierher zu gehören.

II.

מַחֲלָף = ma-ḫal-li-ba.

Jos. 19, 33 heißt es וַיְהִי גְּבוּלָם מַחֲלָף usw. In der Regel wird diese Stelle übersetzt: Und ihre Grenze war von Chelef usw. Die LXX. cod. Alex. hat aber Μέλεφ, Luc. Μεελέφ, wonach also das מ zum Nomen gehört. Es ist nun höchst interessant, daß Sanherib in seinem Bericht über den phönikischen Feldzug[3]) unter den eroberten Städten die folgenden zählt: (al) si-du-un-nu rab-u (al) si-du-un-nu sihru (al) bît si-id-ti (al) sa-ri-ip-tu (al) ma-ḫal-li-ba (al) u-šu-u usw. Während nun einige dieser Ortschaften wie »Groß-Sidon«, »Klein-Sidon« und »Sariptu« (bibl. צָרְפַת) uns bekannt sind, sind bît-

[1]) Vgl. A. Sarsowsky, Keilschriftliches Urkundenbuch zum A. T. Leiden 1911. Tafel 5, Z. 26.

[2]) Vgl. Sarsowsky l. c. Tafel 42 Z. 112, wo Sa-'-ar-ri nach Mu-'-a-ba (מואב) und vor Ha-ar-gi-e und Su-bi-te צוֹבָה gerechnet wird. Dieses Sa-'-ar-ri ist sicher שֵׂעִיר.

[3]) Vgl. Sarsowsky l. c. Tafel 32 ZZ. 38—40.

si-id-ti, ma-ḥal-li-ba und u-šu-u bisher noch unerklärt geblieben. Es ist m. E. höchst wahrscheinlich, daß in bît-si-id-ti ein בֵּית צַיְדָא, das neutestestamentliche Beth-Saida[1]), in ma-ḥal-li-ba מחלף und schließlich in U-šu-u das im Talmud häufig erwähnte bekannte אוּשָׁא palaityros der Klassiker vorliegt. U-šu-u (אושא) erwähnt auch Assurbanipal in seinen Kriegsberichten[2]). Auch die Reihenfolge dieser Ortschaften in Sanheribs Bericht spricht für diese Erklärung.

[1]) Es ist möglich, daß צְרִים Jos. 19, 35 auch hieher gehört. Die Schreibung von bît si-id-ti (mit »T« statt »d«) stört diese Annahme nicht. Das »ti« kann auch »di« gelesen werden.

[2]) Vgl. Sarsowsky l. c. Tafel 44 Z. 27 ff.

Beiträge zur Geschichte der partiellen Judentage in Polen um die Wende des XVII. u. XVIII. Jahrunderts bis zur Auflösung des jüdischen Parlamentarismus (1764).

Von Ignaz Schipper.

(Fortsetzung.)

ad 9) Die provinzialen Vertrauensmänner, auch Taxierer genannt (wiernicy wojewódzcy, taksarze) vermitteln zwischen den provinzialen Simplern einerseits und den Vertrauensmännern des jüdischen Kronverbandes bezw. Generalverbandes (wiernicy generalni) andererseits. Sie treffen nämlich mit den provinzialen Simplern die Abrechnung bezüglich des eingezogenen Kopfgeldes und treten sodann mit den Vertrauensmännern des Generalverbandes zu einer Kalkülaufstellung zusammen. Die letzte bezw. vorletzte Abrechnung bezüglich der eingetriebenen Kopfsteuer wird von den Generalvertrauensmännern und den vier, bezw. fünf am allgemeinen Judentag gewählten Generalrechenmeistern vorgenommen.

Die Zahl der provinzialen Vertrauensmänner wird vom polnischen Schatzmeister bestimmt; ähnlich wie die Simpler werden auch die provinzialen Vertrauensmänner von den Kahalen des Provinzialverbandes gewählt, wonach sie vom polnischen Schatzmeister eine Legitimationsurkunde erhalten[1]).

ad 10) Die provinzialen Judenmeister und Amtsdiener (skolnicy ziemscy, słudzy ziemscy) sind besoldete Unterbeamte. »Dem Kreismarschall ist verboten,

[1]) Das. Art. 2 u. 3.

den provinzialen Judenmeistern und Amtsdienern auf Rechnung des Provinzialverbandes Geschenke zu machen, zumal diese einen fixen Gehalt beziehen« (Artikel V der auf dem Judentage in Stopnica 1754 gefaßten Beschlüsse).

ad b) Die Regelung und Kontrolle der Finanzverwaltung des jüdischen Provinzialverbandes bilden in der hier behandelten Zeitperiode den überaus gewichtigsten Teil der Verhandlungen und Beschlüsse der part. Judentage. Wie lebhaft und aufgeregt die Budgetdebatten gewesen sein dürften, zeigen am deutlichsten die Beschlüsse des part. Judentages in Stopnica 1754, von welchen hier die wichtigsten folgen mögen: Der Provinzialvorstand sowie die Rechenmeister sind gehalten, sämtliche auf das Vermögen des Provinzialverbandes bezugnehmenden Rechnungen dem part. Judentage zu unterbreiten, welcher bezüglich der aufgestellten Posten entscheidet, ob sie genehmigt oder zurückgewiesen werden sollen.

Die Kahale, deren Beiträge an den Provinzialverband noch ausstehen, sind verpflichtet, 10 Prozent Verzinsungen zu zahlen. Nach Verlauf von 4 Jahren seit dem Judentage in Stopnica sollen sie nicht mehr zur Zahlung weiterer Zinsen angehalten werden.

Der Kreismarschall ist gehalten, die beim Adel und der Geistlichkeit für den Provinzialverband entliehenen Kapitalien, wyderkaff (= Wiederkauf) genannt, pünktlich zu bezahlen, denn die infolge Zahlungsverzuges entstandenen Unkosten werden vom part. Judentage nicht akzeptiert werden. Das Gleiche gilt von den Kahalen, an welche der Kreismarschall die Provinzialschulden zur Begleichung überweisen wird. Sämtliche Quittungen und Anweisungen sind beim Kreismarschall zu hinterlegen[1]).

Was zunächst das Steuerwesen betrifft, mit welchem

[1]) Ossolinskische Handschrift l. c., Artikel 1, 8, 9, vgl. auch Artikel 16—18.

sich die prov. Judentage zu befassen hatten, seien folgende Bestimmungen erwähnt:

»Infolge der einigen Kahalen rechtswidrig gewährten Steuerbefreiung mangelte es jährlich an einigen Tausend Gulden zur Deckung der Repartitionsquote. Überdies geriet der Provinzialverband in immer größere Verschuldung. Es wird daher jegliche Steuerbefreiung aufgehoben, es sei denn, daß ein Kahal (was Gott abwenden möge) infolge einer Verwüstung durch Feindeshand oder eines Brandes zu Grunde ginge und für diesen Tatbestand Zeugnisse seitens der Kreisältesten vorliegen. Das durch die eventuelle Steuerentlastung eines Kahals sich ergebende Defizit ist von den übrigen Kahalen proportionell zu decken«[1]).

Über die Steuerbefreiung eines Kahals in Fällen einer vis maior entscheidet der Provinzialverband und teilt die getroffene Entscheidung dem polnischen Schatzmeister mit[2]).

Der part. Judentag erteilt den zum allgemeinen Judentage entsendeten Deputierten Instruktionen bezüglich der Höhe des Kopfgeldes, das die am allgemeinen Judentag konstituierte Finanzkommission auf den Provinzialverband zu repartieren hätte[3]).

Zur Finanzkommission des allgemeinen Judentages in Jaroslav gehören nebst anderen die von den Provinzialverbänden gewählten Taxierer[4]).

Die Berufung von den Beschlüssen der jüd. autonomen Organe in Steuersachen geht zur Zeit des tagenden allgemeinen Kongresses in Jaroslav an den daselbst anwesenden Kommissär des polnischen Schatzmeisters, in sonstigen Fällen direkt an den Schatzmeister[5]).

[1]) Das., Artikel 4.

[2]) Castrensia Leopol., Bd. 566, p. 2228, Art. I.

[3]) Castr. Leop., Bd. 467, S. 1868, vgl. auch Castr. Leop., Bd. 571, S. 2692, Art. 12.

[4]) Castr. Leop., Bd. 571, S. 2692, Art. 5.

[5]) Castr. Leop. Bd. 566, S. 2228, Art. 5.

Es sei zum Schluß hervorgehoben, daß zur Kompetenz der part. Judentage noch die Festsetzung der von den besoldeten Beamten des Provinzialverbandes bezogenen Gehälter gehörte[1]).

ad c) Der partielle Judentag im Verhältnis zum allgemeinen Judentag.

(Organisationstechnik.)

1. Bestimmungen der partiellen Judentage betreffend die zum allgemeinen Judentag zu entsendenden Delegierten:

Gegen Ausgang des XVII. Jahrhunderts traten die allgemeinen Judentage nicht mehr, wie früher, jährlich oder gar zweimal im Jahre zusammen, sondern von 2 zu 2 Jahren (späterhin von 3 zu 3 Jahren). Die Einberufung des allgemeinen Judentages war zum großen Teil davon abhängig, ob der polnische Reichstag, der unter anderen die Judensteuer zu beschließen hatte, zustande kam oder nicht. So sollte beispielsweise im Jahre 1694 der allgemeine Judentag zusammentreten, da jedoch »der (polnische) Reichstag, welcher nach Warschau im Dezember 1693 einberufen wurde, und nach dessen Beschlüssen die Juden pro genere contributionis inter se instituendo sich zu richten hätten, nicht zustande kam« — sieht sich der polnische König zufolge eines Bittschreibens des reußischen Judenverbandes veranlaßt, den allgemeinen Judentag zu verschieben, bis der nächste polnische Reichstag seine Tagung beschlossen haben wird[2]).

Die partiellen Judentage, die unmittelbar vor dem allgemeinen Judentage zusammentraten, hatten zunächst die Frage der zu entsendenden Delegierten zu erledigen. Dem uns vorliegenden Quellenmaterial entnehmen wir folgende

[1]) Ossolinskische Handschrift, Nr. 303 l. c., Artikel 10.

[2]) Castr. Leop., Bd. 467, S. 1868—1870.

Beschlüsse der partiellen Judentage, welche diese Angelegenheit regelten:

Der reußische Judenverband wählte zum allgemeinen Judentag in Jaroslav »laut althergebrachter Bestimmung« 4 Delegierte, insbesondere zwei aus Lemberg und zwei aus der reußischen Provinz (Judentag in Brzežany 1740 Artikel 4).

Im Sinne eines Beschlusses des partiellen Judentages in Stopnica 1754 (Artikel 13) beschickt die Woiewodschaft Sendomir den allgemeinen Judentag »nicht mit den Kreisältesten ... sondern mit zwei Deputierten ... oder nur mit einem Delegierten, so oft dies das Interesse (des Provinzialverbandes) erheischen wird; ... gegebenenfalls sind der Kreismarschall und ein Kreisältester berechtigt (zum allgemeinen Kongreß zu fahren)«.

Die Kosten der Delegierten zum allgemeinen Judentage werden von den Provinzialverbänden bestritten. »So oft die Lemberger Kreisältesten zum großen Kongreß (wielki kongres) fahren, gebührt ihnen für ihre Mühe doppelt so viel, wie den Kreisältesten der Provinz — auch wenn aus diesem Grunde eine größere Ausgabe in den Landesbüchern (kręgi ziemskie) verzeichnet werden müßte. Für jeden Fall soll ihnen (den Deputierten) nicht mehr an Diäten gezahlt werden, als dies in den Landesbüchern ausgewiesen ist« (partieller Judentag in Brzežany 1740 Artikel 15).

»Die Kosten (der Vertretung am allgemeinen Judentag) sind laut Festsetzung anzuerkennen und dem Kreismarschall gutzuschreiben« (Stopnica 1754 Artikel 13).

Die Delegierten bekommen eine Legitimation bezw. Vollmacht, welche vom Kreismarschall und Kreisrabbiner unterfertigt wird (a. a. O., vgl. auch Brzežany 1740 Artikel 14).

2. Die provinzialen Taxatoren. Sie werden von den Provinzialverbänden nebst den Delegierten »zum

großen Kongreß« entsendet. Am allgemeinen Judentage treten die Taxatoren zu einer Steuerkommission zusammen behufs Festsetzung der Repartitionsliste, laut welcher das Kopfgeld von den Erden, Woiewodschaften und Bezirken an die Staatskasse abgeführt wird (Brzežany 1740 Artikel 5).

Der reußische Provinzialverband schickt in den allgemeinen Judentag 3 Taxatoren und zwar wechselweise den einen aus Lemberg und zwei aus der Provinz oder zwei aus Lemberg und einen aus der Provinz (das.).

Die Taxatoren beziehen ebenso wie die Delegierten »Kongreßdiäten«, deren Höhe vom partiellen Judentage bestimmt wird (ibidem Artikel 15).

3. »Kongreß«-Instruktionen. In einer, bereits zitierten Urkunde vom Jahre 1694 wird angeführt, daß »die Juden des Kronlandes laut alter Sitte je 2 Jahre während der Messe in Jaroslav den großen Kongreß abhalten, zu welchem sie Delegierte schicken, die ihre Wähler im Sinne vereinbarter Instruktionen zu vertreten haben«[1]).

Über das Wesen dieser Instruktionen unterrichten uns näher die Beschlüsse der in Brzežany 1740, Bóbrka 1753 und Stopnica 1754 abgehaltenen Judentage:

Kraft Artikel 13 der in Stopnica 1754 gefaßten Beschlüsse sind die zum Kongreß in Jaroslav gewählten Deputierten wie auch die Taxatoren gehalten »sich streng nach den ihnen erteilten Instruktionen zu richten, damit durch Nichtbeachtung derselben dem Lande (= Provinzialverband) kein Schaden zugefügt werde . . . überhaupt sind sie verpflichtet (am Kongreß) das Interesse des Landes z verteidigen«. Der Judentag in Brzežany 1740 »instruierte die zum allgemeinen Judentag fahrenden Taxatoren und Deputierten darüber, was sie daselbst auszurichten haben. Insbesondere sollen sie durchsetzen: »daß die Gemeinde Lemberg samt Nebenkahalen der Staatskasse in Zukunft an Kopfsteuer so viel zuzuführen habe, wie von der größten Gemeinde

[1]) Das.

ohne Nebenkahale gesteuert wird« (Artikel 6). »Die Deputierten sind gehalten, die dem allgemeinen Judentag zur Annahme vorzulegende Repartitionsliste des Kopfgeldes ohne Einwendungen zu akzeptieren« (Artikel 13).

Der partielle Judentag in Bôbrka 1753 unterweist die Taxatoren, daß die Gemeinde Lemberg bezüglich des Kopfgeldes nicht mehr laut Beschluß des Tages in Brzežany 1740 geschätzt werde, »zumal wir Kreisälteste und Deputierte aus verschiedenen Städten bestätigen können, daß die Lemberger Gemeinde infolge verschiedener Unglücksfälle, sowie infolge großer Verschuldung an die Herren Adeligen und Geistlichen fast dem Untergange nahe ist... und insbesondere durch die letzten feindlichen Überfälle und Verwüstungen viel auszustehen hat«.

Die Taxatoren sollen also in Ansehung dieses Zustandes bei der Kopfsteuerkommission auf dem allgemeinen Judentage erwirken, daß die Lemberger Gemeinde entsprechend ihren Verhältnissen eingeschätzt werde[1]).

ad d) Die Tätigkeit der partiellen Judentage in sonstigen Angelegenheiten.

1. Der partielle Judentag als Gerichtshof. Interessante Details bietet uns in dieser Richtung der in Stopnica 1754 abgehaltene Judentag:

Die Kahale und Delegierten der Woiewodschaft Sendomir beschwerten sich vor dem Woiewoden über gewisse Unregelmäßigkeiten, welche sich einzelne Kreisälteste zuschulden kommen ließen, indem die einen eigene Schulden als Schulden des Provinzialverbandes verrechnet haben, während die anderen unrechtmäßige Forderungen vom Provinzialverband einzutreiben suchten. Die Angelegenheit wird auf die Tagesordnung des partiellen Judentages gebracht. Die Debatte gestaltete sich zu einer regelrechten Verhandlung: Der Judentag bezw. die an demselben beteiligten De-

[1]) Castr. Leop., Bd. 571, S. 2698.

putierten treten in der Rolle der klägerischen Partei auf und kämpfen um ihr Recht gegen die beklagten Kreisältesten.

Als Richter walten die beiden vom Woiewoden zum Judentage entsendeten Kommissäre. Nachdem die Beweise durchgeführt waren, wird von den Kommissären das Urteil gefällt. Es lautet: Saul Szymchovicz, Rabbiner in Neustadt, wird mit 200 Mark zu Gunsten des Herrn Woiewoden geahndet usw.

Die Rabbiner aus Opoczno, Chęciny, Pinczow werden ihres Amtes als Kreisälteste enthoben usw.

Das Urteil wird zunächst dem Woiewoden zur Bestätigung vorgelegt.

In der Regel war der partielle Judentag dazu berufen, in Streitigkeiten, die in erster Instanz vor den in den einzelnen Judengemeinden bestehenden Richterkollegien verhandelt wurden, als zweite Instanz zu Recht zu erkennen. In der Judenordnung vom 20. Juli 1726, welche vom reußischen Woiewoden erlassen wurde, heißt es nämlich, daß »an den partiellen Judentag die Berufungen von den Urteilen der Rabbiner und Judenältesten gehen; insbesondere aber ist den Juden erlaubt, an das Woiewoden- bezw. Unterwoiewoden-Amt zu appellieren«[1]).

Damit stimmt ein Beschluß des partiellen Judentages in Stopnica 1754 überein, daß die Kahale ihre Ansprüche in letzter Instanz vor den Gerichtshöfen des Landes (= Woiewodeschaft, Provinz) geltend zu machen haben und daß in diesen Angelegenheiten im Sinne einer Anordnung des Kongresses in Jaroslav 1753 der jüdische Generalverband (bezw seine Organe, darunter in erster Reihe: der allgemeine Judentag) unzuständig seien[2]).

---

[1]) Castr. Leop., Bd. 561, S. 1141—1146, Artikel X: »przed kongresem Generalnym Ziemskim pozrala sie appelaceja od rabinór i od starszych, dekretárich — a najbardziej zawsze wolno żydow appellować do urzędó Wojewodzińskiego czyli Podwojewodzińskiego.«

[2]) Ossolinskische Handschrift, Nr. 303 l. c., Artikel 7. Unter

2. Bestimmungen in Sachen der öffentlichen Wohltätigkeit. Der Provinzialverband hatte unter anderen die Pflicht, für die Bedürftigen der Provinz zu sorgen. So wird beispielsweise in den Kalkül des Provinzialverbandes Sendomir ein Posten von 200 polnischen Gulden eingestellt, die für das jüdische Krankenhaus in Lublin bestimmt sind. Mit der zunehmenden Verschuldung der Verbände sind die Judentage bestrebt, die Ausgaben derselben immer mehr zu beschränken. Dabei kommt notgedrungen die öffentliche Mildtätigkeit zu kurz. Mit schwerem Herzen beschließt der partielle Judentag in Stopnica (Artikel 3): »Da die Ausgaben, die der Provinzialverband für Witwen und Waisen, Arme und die neuerbauten Krankenhäuser zu tragen hatte, auf hohe Summen sich beliefen, wird angeordnet, daß in Zukunft nicht mehr der Provinzialverband, sondern ein jeder Kahal für seine Armen und Waisen nach Tunlichkeit zu sorgen habe, denn die zu solchen Zwecken vom Kreismarschall verausgabten Gelder werden weder in den Kalkül aufgenommen noch (vom Judentag) genehmigt werden«.

IV.

Zusammenkünfte des Provinzialvorstandes und der provinzialen Rechenmeister ausserhalb des partiellen Judentages.

[»Sessionen«, »Konsilien.«]

Aus Artikel 20 der vom partiellen Judentag in Stopnica 1754 gefaßten Beschlüsse erfahren wir, »daß nach Beendigung der Kongresse (= partielle Judentage) die Kreisältesten sowie der Kreismarschall zu gewissen Sessionen und Konsilien zusammenzutreten pflegten, was für die Provinz mit großen Ausgaben und nicht geringer Schädigung verbunden war«. Worüber während der »Sessionen« und »Konsilien« verhandelt wurde, darüber werden wir

den »Gerichtshöfen des Landes« ist das Woiewoden- bezw. Unterwoiewodenamt und wohl auch der part. Judentag zu verstehen.

nicht unterrichtet. Wir hören bloß, daß der Provinzialvorstand auf den Konventikeln viel mehr egoistische, als allgemeine Interessen des Provinzialverbandes verfolgte. Diese intimen Zusammenkünfte wurden überaus häufig einberufen, so daß sich aus diesem Grunde auf dem Judentage in Stopnica heftige Proteste erhoben. Die Opponenten setzten 2 Beschlüsse durch, mit welchen sie das Konventikelunwesen zu beseitigen suchten. Dem Provinzialvorstande wird bei Strafe von 500 polnischen Gulden verboten, in Zukunft »Sessionen, Zusammenkünfte und Konsilien (sessye, schadzki, rady)« abzuhalten (Artikel 20).

Gleichzeitig wird dem Kreismarschall streng untersagt, »unnütze und nicht gebührende Zahlungen an ge»wisse Personen zu leisten, die unter dem Vorwand alter »Verdienste ungerechte Ansprüche erheben und in Verfolgung »egoistischer Zwecke Kongresse und verrufene Konsilien »(jakowe rady) abhalten (Stopnica, Artikel 5).«

Eine Ausnahme wird für die jährlichen Zusammenkünfte behufs »Dispartements« gemacht.

An ihnen beteiligen sich der Kreismarschall, die Kreisältesten und die provinzialen Rechenmeister.

Die Anteilnahme der Kreisältesten ist insofern beschränkt, als »ein und derselbe Kahal, in welchem zwei Kreisälteste wohnen, alternatim durch den einen im ersten Verwaltungsjahr (des Kreismarschalls) und durch den anderen im zweiten Verwaltungsjahr beim Dispartement vertreten werden kann« (Stopnica, Artikel 12). Der Zweck dieser Zusammenkünfte ist, »den Kalkül der Ausgaben und Einnahmen des Provinzialverbandes zu machen sowie die Repartitionsliste der Steuern (wohl: Kopfsteuer und Verbandssteuer!) aufzustellen« (Stopnica, Artikel 20).

Die Kosten der Zusammenkunft behufs »Dispartements« werden durch eine eigens hiefür unter den Kahalen und Nebenkahalen veranstaltete Sammlung gedeckt (Stopnica, Artikel 2).

(Schluß folgt.)

Die Juden in der Marienlegende.

Von **Heinrich Loewe.**

(Schluß.)

Die dritte gleiche Geschichte ist 1492 im Bayerland in Sternenbach[1]) geschehen. »Da hat man euer viel verbrannt, dies ist im Bayerland bekannt«.

Viertens haben die Juden im Jahre 1337 das Sakrament durchstochen, im Ofen kochen wollen, auf einen Amboß gelegt und mit Hämmern darauf herumgeschlagen, ohne es irgendwie verletzen zu können. Darum hat man sie zu Dockendorff[2]) im Bayerland sämtlich verbrannt. Mancher Christ wundert sich, daß die Juden, die so große Zeichen und Wunder sehen, wie das Blut aus dem zerstochenen Brot herausrinnt, sich doch nicht bekehren, wenn sie auch die Wunder hören und sehen. Sie haben es wirklich alle gesehen und hegen keinen Zweifel an der Geschichte, aber sie meinen, das täte der Teufel, um die Christenheit zu betrügen. Darum hat man sie oft verbrannt, aus manchem Land vertrieben und geklagt, daß sie täglich das Sakrament entehren. Aber unsere Fürsten-Herren wehren den Bösewichtern doch nicht, sie aus dem Lande zu vertreiben, damit Gott von ihnen ungeschändet bliebe.

Wird diese Klage nicht gehört auf Erden,
So wird sie im Himmel gehöret werden.
Es steht in Wahrheit, kurz oder lang,
Es kommt einmal der Anfang,

[1]) Ist Verwechslung mit Sternberg in Mecklenburg.

[2]) Deggendorf.

Daß man Täter und die Holden,
Strafen wird mit gleichen Schulden.

Hieran schließt sich ein weiterer schwerer Angriff: Wie die Juden zu Schmach des Blutvergießen Christi und zu Rach ihrer Gefängnis[1]) fleißig nach Christenblut stellen.

Viele glauben, daß die Juden Christenblut zur Heilung ihrer Krankheiten nötig haben. Das mag falsch sein. Neid und Haß ist aber der wahre Grund, wie sie ja früher, nach Apions Zeugnis, einen Griechen zu Ostern opferten. Ihr Ostertag gilt allein ihren Feinden von Pharao an. Darum stehlen sie Christenkinder, um sie zu ihren Ostern zu ermorden. Das haben sie, nach Apions Zeugnis, früher den Heiden getan. Das Römische Reich, das sie unterworfen und in alle Welt zerstreut hat, ist jetzt christlich geworden, und so haben sie den Haß auf die jetzigen Christen im Römischen Reiche übertragen. Zwei Tage im Jahre haben sie, an denen sie klagen. Das eine ist der lange Tag[2]), an dem sie über das ganze Römische Reich große Klage führen. Ihre Kinder lassen sie mit hölzernen Schwertern spielen, bis Gott das Römische Reich zerstört, und so reizen sie ihre Kinder, von Jugendbeinen an den Christen feind zu sein. Sie gießen Christenblut in ihren Wein, und sprechen dabei, so solle Gott alles Christenblut vergießen. Wer einen solchen Christenmord begeht, wird bei ihnen hochgeehrt. Das ist mir aus Spanien berichtet. Dort haben sie in einem Konzil beschlossen, daß kein Jude den Ostertag ohne Christenblut begehen soll, als Zeichen ewiger Feindschaft gegen die Christenheit. Sie haben einen besonderen Geheimbund, dessen alleiniger Zweck ist, zu solchem Zweck Kinder abzufangen und zu töten. Die Christen haben keinen größeren Feind, denn sie haben alle Zeit und Stunde heißen Durst nach Christenblut. Die Christen ziehen in diesen Bluthunden

[1]) Gefangenschaft.

[2]) Der Versöhnungstag, der noch heute bei den Christen »die lange Nacht« genannt wird.

eine Schlange an ihrem Busen groß, die ihr Gift gegen sie und ihren Herrn Christus ausspritzt.

Hierauf folgt:

Wo die falschen Juden der unschuldigen Kinder Blut vergossen haben.

Die erste Tat ist die Ermordung des kleinen Simon (Symion) in Trient, wo sie aus Haß das Blut aus Gläsern tranken, und wobei sie die Kreuzigungsgeschichte Christi völlig nachahmten. Die ganze Stadt Trient ist Zeuge für die Wahrheit dieser Geschichte.

Im gleichen Jahr 1475 haben sie in Friaul ein Kind ermordet, mit glühenden Zangen gerissen und das Blut völlig abgezapft, was sie vortrefflich verstehen. Drei Juden sind in Venedig deswegen mit eisernen Zangen zerrissen und verbrannt worden. Alles Leugnen hilft nichts gegen das Zeugnis des ganzen welschen Landes.

Endlich haben die Bösewichter zu Norwich in England ein Kind, namens Wilhelm, am Charfreitag schändlich gekreuzigt. Ohne auf alle die andern gleichen Schandtaten auch nur einzugehen, ist kein Zweifel, daß hier auf Erden in ganz kurzer Zeit für der unschuldigen Kinder Blut, die sie zu Tod gebracht haben, Rache genommen werden soll.

Als letztes Kapitel bringt das Gedicht noch:

Wie die falschen Juden alle Brunnen in deutschen Landen wollten vergiftet haben.

Im Jahre 1475 haben die Bösewichter, die wir beschirmen, alle Brunnen im deutschen Land vergiften wollen, so daß man ihre Feindseligkeit recht erkennen konnte. Zu unserer Kinder und unserer Sicherheit müssen wir also alle aus dem Lande verjagen. Wenn man einmal etliche tausend verbrennen würde und sie gar »verdilken« würde, so käme nicht jeden Tag eine neue Klage, wie jetzt von Johannes Pfefferkorn. Man muß endlich der Sache einmal ein End machen! Man soll an Nürnberg[1]), Würzburg und Hall ge-

[1]) 1499.

denken, wo man sie alle verbrannt hat. Gott helfe dem armen Christen, der einem jüdischen Arzte in die Hände fällt, wie es zu Hall in Hessen geschehen ist. Pfefferkorn hat eingestanden, wie er ein Arzt gewesen, da haben sie mit ihm dreizehn Christen getötet, indem sie ihnen statt eines Syrups Gift gaben.

Das sind lauter Wahrheiten, wenn die Juden auch ihre Übeltaten ableugnen. Viel Papier wäre nötig, ihre Schandtaten noch weiter zu beschreiben. Mein Vornehmen war nur, die Geschichte zu erzählen, wie sie das Muttergottesbild so schändlich entehrt haben. Dagegen möge ein jeder beachten, wie die Mutter Gottes alle die stärkt, die ihr dienen. Keinen verläßt sie hier und dorten, wie den Schmied hier, der im Himmel und auf Erden Ehren hat.

Diese Historie soll billig lehren,
Daß wir die schnöden Juden meiden,
Und solche Stücke nicht von ihnen leiden,
Sondern für Mariam fechten,
Mit Leib und Leben darum rechten,
Sie ist das Kleinod hie auf Erden,
Dadurch wir müssen selig werden.
Amen.

Das Gedicht des Pamphilus von Gengenbach behandelt die Vorgänge in ganz ähnlicher Weise, nur mit andern Worten und Reimen, aber so daß die Abhängigkeit des einen vom andern unzweifelhaft ist. In seiner Ausgabe der Gedichte des Pamphilus von Gengenbach beklagt Goedeke[1]), daß es ihm nicht geglückt sei, irgend eine Notiz über den Vorfall selbst aufzufinden, um aus der Art, wie der Basler Dichter den aus seiner Quelle geschöpften Stoff behandelt hat, Schlüsse auf seinen poetischen und menschlichen Charakter zu gewinnen[2]). Klassert weist nach, daß Gen-

[1]) Pamphilus Gengenbach. Hrsg. v. Karl Goedeke. Hanover: C. Rümpler. 1856.

[2]) Ebenda. Seite 557.

genbach von der »Entehrung und Schmach« in der Erzählung der Hennegauischen Geschichte vollständig abhängig ist. Er hat nur Worte und Reime gewechselt und geändert. Der Ausgangspunkt beider ist jedenfalls das Gemälde, das Kaiser Maximilian nach dem Cambroner Original in Kolmar über den vermeintlichen Vorgang hat malen und aufstellen lassen.

Der wesentliche Unterschied der beiden Gedichte gegenüber der älteren Legende liegt darin, daß dort von fünf Juden die Rede ist, während die Legende nur von einem sprach, der noch dazu sich früher hatte taufen lassen, wenn auch ohne Überzeugung. Aber daß die ursprüngliche Form von einem einzigen Missetäter allein redete, wirkt auch darin noch durchaus nach, daß ebensowohl bei Gengenbach, wie in der »Entehrung und Schmach« nur im Anfange die fünf schnöden Juden eine Rolle spielen und nachher einfach vergessen werden. Man klagt nur den einen Juden an, man inquiriert nur den einen Juden und man straft nur den einen. Die andern, der ursprünglichen Legende hinzugefügten vier Juden, die doch mitschuldig und zum mindesten Zeugen sein müßten, sind völlig vergessen. Sie sind eben nichts weiter als eine spätere dichterische Füllung, die in die urspüngliche Legende von einem getauften Juden gar nicht hineinpaßten.

Der Umänderung eines getauften Juden in einen nicht getauften entspricht es, daß in der »Entehrung und Schmach« der das Bild stechende Jude ebenso wie seine Spießgesellen den Judenfleck auf dem Obergewande über dem Herzen zeigen, an dem man die Frankfurter Juden auf dem Holzschnitt über die Plünderung der Frankfurter Judengasse erkennt. Es war ein gelbes Ringlein. Außerdem haben die Juden die charakteristischen Judenhüte. Auf dem Holzschnitt auf Seite 29 »Wie der schmydt dem Grauen die vbeldadten klagte von den falschen juden« hat der Jude außer dem Judenfleck auch den Judenhut auf dem Kopfe, wie wir ihn so oft sehen, mit dem lang herabhängenden

Zipfel. Eine ganz ähnliche Form des Hutes hat der »Jud wie er außer der Schul gekleydet war« in Andreas Würfel's historischen Nachrichten von der Juden-Gemeinde in Nürnberg[1]).

Außerdem hat der eigentliche Täter in der »Entehrung und Schmach« eine Art Tunica, die ringsum mit einer breiten Borte eingefaßt ist, deren Zierdruck sich für den Unwissenden wie hebräische Buchstaben ausnimmt. Bei dem Zweikampf hat er statt dessen wenigstens einen solchen hebräisch anmutenden Kragen und auf der Brust eine Andeutung des Judenfleckens. Derselbe Kragen ist bei der Vollziehung der Todesstrafe zu sehen, so wie bei der peinlichen Vernehmung in der Folter, während der Judenfleck bei beiden fehlt. Der Gengenbachsche Holzschnitt hat den Judenfleck bei keinem der jüdischen Übeltäter.

Die wie hebräische Buchstaben anmutende Kante ist auch in Schedel's Weltchronik[2]) an dem Untergewand des Juden Angelus bei der Marterung Simons von Trient angedeutet. Auf dem in derselben Chronik dreimal wiederholten Holzschnitt von der Verbrennung der Juden[3]) sieht man nur an der äußern Peripherie vor den Flammen zwei spitze Judenhüte. Bei der Kreuzigung Wilhelms von Norwich[4]) weisen die Juden als äußeres Zeichen nur den ringartigen Flecken am Kleid auf. Die hohe Mütze mit dem herabhängenden Zipfel, wie sie der Henker bei der Judenverbrennung trägt, hat auch jener als typischer Jude gezeichnete Henkersknecht, der dem Apostel Johannes, der in einem Fasse siedenden Öles steckt, solches noch auf den Kopf gießt[5]).

---

[1]) Andreas Würfel: Historische Nachrichten von der Juden-Gemeinde, welche ehehin in der Reichsstadt Nürnberg angericht gewesen, aber Ao. 1499 ausgeschaffet worden. Nürnberg: G. P. Monath 1755.

[2]) Fol. CCLIIII.

[3]) Ebenda. Fol. CCXX, CCXXX, CCLVII.

[4]) Ebenda. Fol. CCI.

[5]) Ebenda. Fol. CVIII.

Obwohl kein historischer Vorgang für die Entstehung der Sage nachgewiesen werden konnte, so haben wir doch in der »Entehrung und Schmach« ein so interessantes Dokument der litterarischen Fehde, daß es auch von diesem Standpunkt aus von Wert ist, daß Klassert die alte kleine Schrift, von der nur noch wenige Exemplare[1]) nachweisbar sind, neu gedruckt hat. Sie ist ein Teil jener judenfeindlichen Litteratur, die mit Pfefferkorns Auftreten in engem Zusammenhange steht, und sie hat in breiteren Volksschichten sicher nicht geringeren Haß gegen die Juden geweckt, als das durch die Schriften dieses seinem Stamme ungetreuen Juden geschehen ist. In diesem Zusammenhange betrachtet, gewinnt die kleine Schrift an historischem Interesse, und dies besonders auch deshalb, weil auch Johann Eck in seiner Schrift gegen die Juden seine Abhängigkeit von ihr beweist[2]).

Die Marienlegende schafft und dichtet in katholischen Ländern noch immer fort. Es ist nicht nötig, auf die Wundergeschichten von Lourdes und andern Gnadenorten hinzuweisen. In jedem Jahre und in allen katholischen Ländern geschehen noch heute Marienwunder, die freilich meistens unbeachtet vorübergehen, zum Teil sogar von offizieller katholischer Seite in ihrer Authentizität nicht anerkannt werden. Das Wesentliche ist, daß der Quell, aus dem die Marienlegenden schöpfen, noch keineswegs versiegt ist, und daß es daher nicht verwunderlich sein kann, wenn auch jetzt noch der Jude dieselbe oder eine ähnliche Rolle in der Marienlegende wie im Mittelalter spielt. Die jüngste Marienlegende, die mir bekannt geworden ist, und die von Juden handelt, knüpft an den Brand des Kurhotels am Karersee an, das am 15. August 1910, also am Assump-

---

[1]) In der Kgl. Bibl. zu Berlin und in der Straßburger Universitäts- und Landesbibl.

[2]) Johann Eck: Ains Judenbuechlein. 1541.

tionsfest, in Flammen aufging. Darüber schreibt die klerikale Zeitschrift »Der Tiroler« in ihrer Nummer vom 8. September 1910:

»Am 15. August d. J. wurde das große Hotel am Karersee ein Raub der Flammen, und immer lauter hören wir in der ganzen Umgegend den Ruf: »Das war eine Strafe Gottes!« Mehrere Hunderte von Fremden hielten sich zur Sommerszeit in jenem Hotel auf, unter denen eine große Anzahl dem Volke Israels entstammte. Schon länger soll eine Sippe dieser Fremden (aus Juda-Pest?) gerade den 15. August, das Fest Mariä Himmelfahrt, benützt haben zur Verhöhnung der Marienverehrung. Besonders arg wurde dies am 15. August 1909 getrieben, wo dieses fremde Gelichter sich erfrechte, in blasphemischer Weise eine Spottprozession zu halten auf die Himmelfahrt Marias. Es wurde nämlich eine »Dame« in Prozession um den Karersee herumgetragen, und bereits hatte diese nämliche Gesellschaft beschlossen, heuer zur Verhöhnung der Krönung Mariens, eine solche Dirne am 15. August auch noch zu krönen. Aber die Langmut Gottes scheint zu Ende gewesen zu sein; es griff eine höhere Macht ein und setzte diesem empörenden Frevel selbst die Krone auf, die fürchterliche Feuerkrone, unter der am selben Feste, dem 15. August 1910, das ganze Hotel am Karersee, das solche infame Lästerer in seinen Mauern barg, bis auf den Grund zusammenbrannte. Daß die Verwaltung dieses Hotels oder das Dienstpersonal über diesen Skandal nicht besonders informiert worden sei, wollen wir gerne zugeben. Wie zahllos die Gnadenerweise Mariens sind gegen die Verehrer, so weist auch die Geschichte kaum auf einem Gebiete zahlreichere Beispiele göttlicher Strafgerichte auf, als wann gefrevelt wurde gegen die seligste Gottesmutter. Hier haben wir ein neues Beispiel dafür. Möchte diese Flammenschrift unvergeßlich bleiben, daß Gott seiner und seiner hochgebenedeiten Mutter nicht spotten läßt.«

Das antisemitische »Deutsche Volksblatt« in München will an Ort und Stelle Erkundigungen eingezogen und folgende Schandtaten der Juden in Erfahrung gebracht haben:

»Die Stimmung der Bevölkerung entspricht vollkommen dem, was der »Tiroler« geschrieben hat; das Treiben in dem Hotel wurde von den Leuten ganz allgemein als ein jeder Sitte hohnsprechendes bezeichnet. Ein Angestellter des Hotels, den ich sprach, bestätigte mir das Gehörte und meinte: der Karersee liegt im reinsten Paradies, das Hotel könnte man aber recht gut als ein zweites Sodom und Gomorrha bezeichnen, um bei biblischen Vergleichen zu bleiben. Im Hotel habe alles geh . . . und zur Bestätigung zeigte er mir auf dem Brandplatze dort und da zerstreut, buchstäblich Hunderte von gewissen Gummiartikeln und deutete an, daß auch Leute, deren perverse sexuelle Exzesse im Deutschen Reiche unter Umständen nach § 175 des RStGB. geahndet würden, dort ihr Unwesen trieben. »Wenn er sprechen dürfte«, meinte der Mann, könnte er vieles sagen. Weiter war aus ihm auch nichts herauszubekommen, aber andere Leute bestätigten mir, daß es sich bei den erwähnten Umzügen tatsächlich nicht um »scherzhafte Aufzüge«, sondern um eine schamlose jüdische Verhöhnung christlicher Kultusgebräuche, insbesondere der Marienverehrung, handelte«.

Das Blatt zieht daraus folgenden Schluß:

»Der Teufel soll den Fremdenverkehr holen, wenn er nur dazu dient, ganze Gegenden zu versauen und reichen jüdischen Frechlingen beiderlei Geschlechts Gelegenheit zu bieten, mit der unbehinderten Befriedigung ihrer Gelüste dem Hasse gegen das Christentum Ausdruck zu geben«.

Dagegen stellten die »Münchener Neuesten Nachrichten« fest, daß die Behauptung, Fremde hätten am Karersee eine Spottprozession abgehalten, frei erfunden sei.

Die Marienlegende, die noch immer fortwirkt und sich selber weiter dichtet, ist ein organisches Erzeugnis der katholischen Kirche. In ihr wirken die Wunder von Lourdes noch heute so, wie im Mittelalter, das zwischen Geschichte und Legende überhaupt nicht zu unterscheiden mochte, die wundertätigen Marienbilder von Cambron und zur Buchen. Aber die mittelalterliche Kirche, die im Katholizismus fortbesteht, ist nicht mehr Alleinherrscherin im europäischen Kulturkreis. Sie scheut es doch ein wenig, andersgläubiger Kritik zu begegnen. Sie ist vorsichtig geworden. Immerhin wirken in ihr noch immer die gleichen Kräfte wie vor tausend Jahren.

Ihre geschichtlichen Beziehungen zum Judentum und seine heutige Stellung zu ihm ergeben sich aus denselben Voraussetzungen, aus dem Bedürfnis der Kirche, ihre Wahrheiten an dem klassischen Volke der Ungläubigkeit bewiesen zu sehen. Dieser Standpunkt hat Gautier de Coincy das Wort prägen lassen, daß Maria dem Judentume entsprossen ist, wie aus dem Dorne die Rose[1]). Daß die Juden nicht an Maria und ihren göttlichen Sohn glauben, gilt als Auflehnung gegen Gottes Regierung. So wirkt die kirchliche Vorstellung von den Juden, der Wunsch, sie bekehrt zu sehen und der Unwille über ihre hartnäckige Ablehnung des Gottessohnes und seiner jungfräulichen Mutter wie im Mittelalter, in freilich enger gewordenen Grenzen, neben politischen, wirtschaftlichen, rassepsychologischen und aus der Überlieferung stammenden Momenten auf die Gestaltung der Judengeschichte von außen, wie ihre Gegenbeziehungen von innen heraus zu ihrer Fortentwicklung beitragen.

[1]) Gautier de Coincy a. a. O. Spalte 88 am Rande: »Sicut spina rosam genuit, Judea Mariam.«

Besprechungen.

Schriften, herausgegeben vom Verein »Mekize Nirdamim«.

Besprochen von V. Aptowitzer.

(Fortsetzung.)

S. 35, Z. 3 v. unt. מכלל שיש פירוש אחר. Diese »andere Erklärung« steht ja im Text und wird von unserem Autor selbst 3 Zeilen vorher zitiert!? — Das. Anm. 14. בארוק kommt vor, und zwar in der Bedeutung, die in die fragliche Erklärung vorzüglich paßt: بارُوق-Bleiweiß[1]), dies paßt auch zu גירצו = lat. cerussa. franz. céruse. Aus Bleiweiß wurde bei den Römern Schminke bereitet[2]). Zur Zeit unseres Verfassers wurde vielleicht auch weiße Schminke überhaupt Bāruq-gerzo (gersa) genannt.

S. 36, Anm. 4. Mir scheint einfacher ועשר = ועשרי = ועשרים.

S. 37, Anm. 12 מכלב auch ראו הלכות S. 129.

S. 39, Anm. 5, ריחיים lesen auch Hal. Gedoloth, ed. Warschau 81 b, ed. Berlin 200[3]).

S. 40, Anm. 6. ולמבנא איצטבא auch in Hal. Ged. a. a. O. und Aruch s. v. אקרסטא. Die Erklärung אקרסיטא = אצטבא bei R. Chananel zu Sabbath 6a, Sefer ha-Ittim S. 301. Vgl. auch Aruch s. v. סטיו. — Das. Anm. 8. Vgl, Aruch v. כסכס, S. ha-Oreh, S. 85.

S. 42, Z. 2. Vgl. S. 15, Z. 5. — Das. Anm. 3. Resp. d. Gaonim, ed. Müller, N. 150, Pardes N. 151, Ma'aße ha-Geonim 33, Manhig 93a, N. 118.

S. 44, Z. 10. Unser Verfasser liest oder erklärt Moëd Katon 11a in dem Zitat aus Ma'aßer scheni V, 15, Sotah 47a: עד ימיו שלרבן יוחנן כהן גדול היה פטיש מכה בירושלם. Dies erklärt Chajes als Verwechslung von יוחנן כהן גדול mit רבן יוחנן בן זכאי, wiewohl er auf Ritba verweist, der ebenfalls רבי יוחנן schreibt. Ich verweise aber auf R. Jesaia di Trani, der in תוספות ריד z. St. gleichfalls

[1]) Wahrmund, Handwörterbuch der neu-arabischen Sprache[2], I, 166b.

[2]) Vgl. Krauß, Talmudische Archäologie I, 239.

[3]) Rabbinowicz bemerkt בבה"ג (?) וכן ליתא; vielleicht fehlt das Wort in den alten Edd., die ich jetzt nicht zur Hand habe.

ר' יוחנן schreibt: ור' יוחנן אסר מלאכת המטיש und: מטיש של נסחים אסר ר' יוחנן und: בשאסר ר' יוחנן כהן נדול המטיש. Daß drei hervorragende alte Autoren sich eine solche Verwechslung zuschulden kommen ließen, ist unwahrscheinlich. Ritba zitiert auch die Mischnah יוחנן כהן נדול und schreibt trotzdem רבי יוחנן. Es liegt also kein lapsus memoriae vor. Die Nennung R. Jochanans erklärt sich vielmehr daraus, daß für unseren Verfasser, R. Jesaia und Ritba die Identität von יוחנן כהן נדול mit רבן יוחנן בן זכאי selbstverständlich war. Mit derselben Selbstverständlichkeit spricht ein viel jüngerer Autor, R. Nathanel Weil, inbezug auf die erwähnte Stelle in Moëd katon 11a von רבן יוחנן בן זכאי[1]). Diese Identität habe ich vor einigen Jahren durch eine Reihe von Tatsachen wahrscheinlich gemacht[2]). Daß meine These vier hervorragenden Autoritäten als etwas Selbstverständliches und Bekanntes galt, habe ich damals nicht gewußt und freue mich jetzt darüber.

S. 45, Anm. 2. אי נמי קבלייש הקבועות בדלת לחבר הדפין in Sch. ha-Leket S. 206 oben, also wörtlich wie Kommentar ms. Sch. ha-Leket scheint also diesen Kommentar gekannt zu haben, oder umgekehrt. Eine weitere Vergleichung wäre nicht uninteressant. — Das. Anm. 16. So auch Hal. Ged. ed. Berlin 201, Alfasi und Sch. ha-Leket, S. 206.

S. 46, Anm. 12. Nach der ersten Erklärung in Pseudo-Raschi Nedarim 49b kann die Stelle doch hierher bezogen werden, da aus ihr auf die Dauer der Verdauung geschlossen werden kann. Die talmudische Diätetik verlangt sonst nur einen Weg von 4 Ellen[3]).

S. 47, Anm. 4. Vgl. das Responsum Scheriras in תחכמוני, ed. Lewin, I, S. 41. Ähnlich Resp. d. G., ed. Hark., N. 394.

S. 52, Anm. 1. אכוונגרי auch Sch. ha-Leket, S. 206.

S. 53, Anm. 10. Ähnlich wie unser Verfasser erklären Raschi zu Alfasi und RN. Auch Sefer ha-Oreh, S. 84 wird der Ausspruch Rabbis auf אין מדיירין bezogen: ואם באו בשבת בטובה[4]).

S. 55, Anm. 12. Vgl. Mordechai Moëd katon II, N. 853.

S. 57, Anm. 6. בכורות vielleicht irrtümlich für חולין, gemeint ist die Stelle 107b; ר' אמי ור' אסי כהנים הוו. Wahrscheinlich aber ist die Stelle in Bechoroth 11a gemeint, wo der Verfasser für die Ungeheuerlichkeit in unseren Texten: לר' אמי gelesen. Diese Lesart ist mit

---

[1]) קרבן נתנאל Moëd katon II, N. 13, Note 16: דלעיל סוף ס"ק טוקטינן הך מתני' דסוטה עד ימיו היה פטיש מכה בירושלים וכו' לא כרבי יהודה וגנד רבן יוחנן בן זכאי לא נמירי דהלכתא כר' יוסי.

[2]) Monatsschrift 1908, S. 744—746.

[3]) Vgl. Sabbath 41a, Baba mezia 113b.

[4]) Vgl. ha-Eschkol, ed. Auerbach II, 148.

Rücksicht auf Bezah 27a mit Sicherheit als die ursprüngliche vorauszusetzen. Auch sonst wissen wir von R. Ammi, daß er gleichsam der Hofrabbiner R. Jehuda II. war[1]).

S. 58, Anm. 12. Sch. ha-Leket, S. 206 unt.: דמטא בחולא דמועדא, Ibn Giat II, 19: כי מטא בחולא דמועדא.

S. 59, Anm. 9. Der aus Ibn Giat angeführte Satz auch in dem Responsum R. Sar Schaloms in Hal. Pessukoth N. 156, שערי תשובה N. 211. Das in Maggid Mischneh יום טוב VII, 4 erwähnte Responsum Paltois in Responsen der Gaonim, Lyck N. 6.

S. 70, Anm. 6[2]). Unser Verfasser liest doch: דקתני ומקריב אונן, er konnte also die Mischna Horajoth 13b nicht vergessen haben. Er führt aber den Sifra als die exegetische Quelle des Mischnahsatzes an, wie Raschi hier[3]), Joma 13b, B. kamma 110a und Sebachim 99a es tut. Derartige Anführungen gehören zur Manier unseres Verfassers. Vgl. Chajes, S. XVI, N. 1 u. ö. Zu beachten ist aber, daß die von unserem Autor angeführte Deduktion nicht dem Sifra, sondern der Baraitha Sanhedr. 84a und Sebachim 16a gehört.

S. 72, Anm. 2. בעוספת Or Sarua I, 10, N. 39, Menorath ha-Maor, N. 20. — Das. Anm. 4. Auch סקחוני für סקחין unserer Texte. So M. Vitry 629, N. 508.

S. 73, Anm. 5. So auch Hal. Ged. Berlin 214 oben.

S. 80, Anm. 4. ואפי' רב צריך שיטול רשות מן דתלטיד kann nicht auf Derech Erez V. Anf. zurückgehen. Vielmehr scheint die Stelle IV Ende gemeint zu sein: כשהוא גדול מרבו[4]), wo גדול = »bedeutend« gefaßt wurde. — Das. Anm. 7. דין כמו זה auch Raschi z. St.

S. 82, Anm. 1. וביופיה liest Jal. II S. § 157. — Das. Anm. 7. Die Verwechslung von Erubin mit Jebamoth erklärt sich vielleicht daraus, daß Erubin 63b und Jeb. 78b II S. 21, 1 gedeutet wird[5]). Dazu kommt, daß 6 Zeilen später auf die Stelle Jeb. 79a angespielt wird.

S. 83, Anm. 6. ולומד ist wohl aus ולומר od. בלומר verschrieben.

S. 86, Z. 5 v. unt.: אהילות. Vgl. über diese Schreibung Ap-

---

[1]) Die Stellen, wo Jehuda II. sich bei R. Ammi Belehrung holt, s. in Seder ha-Doroth s. v. יהודא נשיאה.

[2]) Vgl. Einleitung, S. XXII, N. 6.

[3]) So auch Ritba hier.

[4]) R. Elia Wilna korrigiert: חבירו, logisch berechtigt, aber gegen alle Texte, vgl. M. Vitry 728, Kallah rabbathi, ed. Coronel, 13b. Der Sinn ist nach der Lesart in Kallah einfach: בין כשהוא גדול בין כשהוא קטן, ob der Lehrer alt oder jung (bedeutend oder unbedeutend) ist.

[5]) Vgl. ähnlich S. 97, Anm. 16.

towitzer in Monatsschrift 1908, S. 743 und in WZKM. XXV. S. 116, Anm. 2. אהילות heißt der Traktat auch im Aguda (zweimal). אהילות Chagigah 11a. Aruch אהילות und אהלות.

S. 88, Anm. 13. וכדריש לקיש ist gewiß ursprünglich. Der Verfasser wollte den Satz Resch Lakischs אין מעבירין על המצות zitieren, dachte aber dabei an die Quelle dieses Satzes[1]) und führte daher irrtümlicherweise diese selbst an.

S. 91, Anm. 5. Da Samuel und R. Jochanan den Satz zitieren, so kann er ja nur tannaitisch sein, und da er in der Mischna nicht vorkommt, so stammt er aus einer Baraitha. So denkt unser Verfasser. In der Tat setzt die vorwurfsvolle Frage לית לך die Bekanntheit des Satzes voraus. — Das. Anm. 7. Die Erklärung R. Hais auch bei Ibn Giat II, 24.

S. 91, Z. 6 v. unt. ואיכא מאן דדייק bis שהיה בבית המדרש ist die gekürzte Ausführung Alfasis z. St.[2]).

S. 99, Anm. 7. Die Ableitung des Satzes מסיקין הרגלים von והפכתי חגיכם, die in dem gaonäischen Responsum fehlt[3]) und auch sonst nirgends vorkommt, ist in der Tat kaum denkbar. Mir scheint es zweifellos, daß der Text lückenhaft und folgendermaßen zu ergänzen ist: מן והפכתי [אלא צריך לעשות שבעה]: die Ansicht der Gaonim ist nicht richtig, sondern er muß 7 Tage Trauer halten, wie es (die 7 Tage) aus והפכתי geschlossen wird[4]).

S. 103, Anm. 6. Im Namen R. Chananels auch Or Sarua II, N. 401, Responsen M. b. Baruch, ed. Prag N. 436, Mordechai M. Katon III, N. 583. Wie R. Chananel entscheidet auch R. Hai als Theorie und Praxis der ראשונים. Vgl. Ibn Giat II, 63[5]). R. Hai liest Bechoroth 49a כלאחריו, wodurch die wichtigen Einwände Alfasis gegen R. Chananel entfallen[6]).

---

[1]) Vgl. Raschi Joma 33a unt. Vgl. auch Jalkut Ex. § 201 Ende.

[2]) Der Beweis des מאן, bei Ibn Giat II, 24, wahrscheinlich aus gaonäischer Quelle.

[3]) Vgl. Or Sarua II, 177b und Sch. ha-Leket, S. 366.

[4]) Moëd Katon 20a.

[5]) Vgl. Orchoth Chajjim II, 577. Ibn Giat zitiert dieselbe Entscheidung auch aus den פסוקות und als Gegensatz die גדולות, wie in der Tat in beiden Rezensionen. Hildesheimer, S. 208, Note 29 zitiert Ibn Giat falsch: פסוקות = גדולות. Vgl. Responsen M. b. Baruch, ed. Prag N. 436.

[6]) Vgl. Bamberger z. St. Eine Verteidigung der Entscheidung R. Chananels in קרבן נתנאל Moëd Katon III, N. 33, Note 63; schon früher Or Sarua II, N. 431 und Ritba zu Moëd Katon 20a.

S. 104, Anm. 5. Die erste Erklärung stimmt weder mit R. Chananel noch mit Raschi überein. Vgl. Aruch v. אבא und Or Sarua II, N. 431. Vgl. auch Ritba zu Moëd Katon 20 b, Mordechai Moëd Katon 933 und Novellen des R, Moses Chalava zu Pessachim 4 a.

S. 105, Anm. 1. Die Korrektur Chajes wird bestätigt durch Ma'aße ha-Geonim, S. 49 unt. Gewiß ist in R. Ch. auch שמתאבלין zu lesen.

S. 108, Anm. 9. Die Stelle in Alfasi wörtlich in Hal. Ged., ed. Warschau 85 a, ed. Berlin 207. Im Namen der גאונים auch andere Autoren[1]).

S. 118, Anm. 2. Vielleicht eher Sabbath 152 a: הטוחנות אלו שיניים. — Das. Anm. 8. Vgl. Mid. Sam. XXXI, 4, Mid. Ps. 17 § 4.

S. 119, Anm. 10. Die Deutung M. Vitry 16 auch Midrasch ha-Gadol, S. 249; sie stammt, wie Schechter richtig vermutet, aus Tanchuma קרח § 12. אברהם בגימ' רמ"ח, vgl. Gen. r. XXXIX. 17: אותיותיך מנין אברכה רמ"ח. Vgl. Raschi Gen. 17, 1. Vgl. noch Nedarim 32 b, Tanchuma לך § 16 (B. § 20), Num. r. XVIII, 21 und Mid. ha-Gadol, S. 249.

S. 120, Anm. 1. Vgl. Mid. Sam. XV, 4 und jetzt Aptowitzer, Das Schriftwort in der rabb. Literatur IV, S. 170.

S. 140, Ende. Die Vermutung inbezug auf Raschi Ta'anith 5 b und Tossafot Rosch ha-Schana 5 a ist ja an sich sehr hübsch, und ich kann für sie sogar einen wichtigen Beleg anführen. Minchath Jehuda zu Ex. 9, 14: פי' רשי' למדנו שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות עכ"ל נרסי' בכורות בשורק הוא"ו והיא מכת ברד ונקרית כן לפי שלא היתה מכה אלא בדבר האביב, also בְּכוּרוֹת[2]) für בִּיכּוּרִים[3]). Dennoch ist es viel wahrscheinlicher, daß בכורות in den fraglichen Stellen falsche Auflösung ist von בכור' = בְּכוּרִים[4]).

[Nachtrag]. S. VII, Anm. 7. R. Chuschiel, der Vater des R. Chananel, war aus Rom. Machsor Vitry, S. 244 oben: ומפירושי רבינו חנגאל [בן] חושיאל איש רומי העתקתי. R. Chananel selbst wird einige Male mit der Bezeichnung איש רומי, מרומי angeführt. Vgl. RSBM. Pesachim 114 b v. שני מיני, M. Vitry 424, 429 oben[5]), Siddur Raschi הלכות לולב[6]), S. 133. Gegen Rapaport. Vgl. noch Raschi Joma 29 b.

---

[1]) Schibbole ha-Leket 174 a, Ritba zu M. Katon 21 b, R. Nissim M. Katon III, N. 1211, Orchoth Chajjim II, 589 u. a.

[2]) So, nicht בְּכוּרוֹת, wie Chajes. Vgl. Jer. 24, 2.

[3]) Vgl. auch Berliner zu Raschi Ex. 9, 14.

[4]) Vgl. auch Edelmann zu Kaftor wa-Ferach 3 b, S. XXXVI.

[5]) Vgl. Hurwitz, מבוא למחזור ויטרי S. 22.

[6]) Vgl. Buber, Einleitung zu Sefer ha-Orah, S. 74.

S. XIII, Anm. 5. יצחק בן אליתום, einen Zeitgenossen Jehuda ha-Levis, erwähnt Steinschneider in Harkavy-Festschrift (deutsch) S. 134. Das. Anm. 6. יתום als Eigenname in den aramäischen Papyri häufig[1]). Auch eine Frau namens יתומה wird dort erwähnt[2]).

S. XIX unt. לשון בבלי in der Bedeutung לשון ארמי. Vgl. Aboth R. Nathan, I Kap. 12, ed. Schechter 28a: אף הוא אמר בלשון בבלי ארבעה דברים נגד שמא אבד שמיה וכו', Aboth R. N. II Kap. 27, S. 56: ועוד ה' דברים היה אומר בלשון הבבליים נגד שמא וכו'. Es handelt sich um Hillel, der aus Babylonien stammte, daher לשון בבלי vielleicht eigentlich die Sprache Babyloniens[3]). Vgl. Seder ha-Doroth v. הלל: בלשון בבל.

S. XXII, N. 4. Unser Autor zitiert auch einmal eine Baraitha als Sifra[4]). Es scheint mir daher, daß es nicht eine Ungenauigkeit, sondern aus der Annahme zu erklären ist, daß Toseftha und Sifra die Hauptquellen der Baraithas sind, Sifra für exegetische Baraithas.

S. XXIII, N. 7. Interessant ist es, daß beide Talmudstellen, die unser Autor als Sifre zitiert, R. Jochanan gehören. Auch Sefer Mussar, ed. Bacher, S. 5 unt., zitiert eine Talmudstelle[5]) als Sifre, und die betreffende Stelle gehört ebenfalls R. Jochanan. Vielleicht ist auch hier nicht einfach Ungenauigkeit anzunehmen, sondern vielmehr die Voraussetzung einer gewissen Beziehung zwischen R. Jochanan und dem Sifre. Vielleicht.

S. XXIV, N. 13. Da die Stelle S. 133 ganz gut als Quintessenz der Ausführung in unserem Midrasch Mischle erklärt werden kann, so ist vielleicht משלי זוטא nichts anders als unser Midrasch.

S. VII, Anm. 4 und VIII, Anm. 2. משקין = Moëd Katon noch: R. Chananel zu Megillah 24b; Kaftor wa-Ferach 15b, 26b, 29a, 78b, 82b, 100a, 104b, 108a, 116b; Ittur I, 32b; Rabiah ms. N. 537[6]); Rokeach N. 57 Ende; Nachmanides, תשובות המיוחסות Ende; Mordechai ed. Riva Sabbath I, N. 352[7]); Responsen תשב"ץ II, N. 47 Ende; ha-Machria N. 28. [R. Ch. Sabbath 125b, S. Ha-Ittim 336, Rokeach N. 58.]

S. XX. פנים und חוץ in der Bedeutung כתיב וקרי öfters bei

---

[1]) Vgl. jetzt Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka, Leipzig 1911, 4, 5, 4; 15, 15, 5; 17, 17, 3; 18, K. 2, 4; 69, 9, 2 יתן.

[2]) A. a. O. 30, 2; 60, 3, 4.

[3]) So D. H. Müller (mündlich).

[4]) Vgl. hier oben S. 624 meine Bemerkung zu S. 70, Anm. 6.

[5]) Erubin 54a: תאנה — תורה.

[6]) Überschrift des Traktates: מועד קטן; viell. vom Kopisten.

[7]) Korrigiert in מ"ק, daraus in spätern edd. מועד קטן.

Kimchi, Einleitung zu den ersten Propheten; Abarbanel, Einleitung zu Jeremia; Ibn Chajim, Einleitung in die Massorah.

S. 24, Anm. 3. נוחה. Vgl. Josef Kara[1]) zu Michah 4, 10; Mejuchas Eliahs Kommentar zu Genesis, ed. Greenup, London 1909, zu Gen. III, 14[2]); Bacher, aus dem Wörterbuch Tanchum Jeruschalmis[3]).

S. 34, Anm. 8. Vgl. Semag, Gebote N. 78, ed. Ven. 46b oben.

S. 46, Anm. 12. Berachoth 53b: שיעור עיכול כדי להלך ארבע מילין dies entspricht עד פרסה in unserm Kommentar.

S. 86, Z. 5, v. unt. אהילות RABN. N. 10 (2mal), 144b, 144c. Jer. Erubin I, 3 (19b, 42), Nasir VII, 2 (56b, 37). Vgl. B. Mezia 86a.

Zu Sefer Musar. Die Exzerpte aus Derech Erez erklären sich gewiß aus dem Brauch, an den Sommersabbathen diesen Traktat zu lesen, wie Aboth. Dies war afrikanischer Brauch. Vgl. darüber Zunz. Ritus S. 86.

Zu Ma'asseh ha-Geonim ed. Epstein ist folgendes zu bemerken:[4])

S. VIII. In bezug auf das in זכרון ברית לראשונים zitierte מעשה הגאונים (מעשי) ist folgendes zu erwägen. Die Identität dieses Werkes mit unserem M. ha-G. ist trotz der Namensgleichheit wegen der äußerst geringen Berührung zwischen beiden nicht zweifellos. Der Inhalt der zwei in unserem M. ha-G. fehlenden Zitate ist gaonäisch[5]) und wird auch von anderen Autoren nur aus gaonäischen Quellen gekannt[6]). Dagegen ist von diesem Inhalt in den Werken, die zum Kreise unseres M. ha-G, gehören, nichts erhalten. So ist es nicht unwahrscheinlich, daß מעשה הגאונים in זכרון ברית לראשונים eine Sammlung gaonäischer Responsen ist. Freilich fällt es schwer ins Gewicht, daß der Anfang des einen Zitates nur in unserem M. ha-Geonim vor-

---

[1]) In Berliner-Jubelschrift.

[2]) Vgl. Poznanski, RÉJ. LX, 158.

[3]) Das Buch habe ich jetzt nicht zur Hand.

[4]) [Inzwischen erschien eine Anzeige des Ma'aße ha-Geonim, von J. Wellesz, in RÉJ. 1911 S. 142—145. Wir treffen in einigen Hinweisen zusammen. — Chajes macht mich auf Rivista Isr. VII aufmerksam, wo er Nachträge zu seinen Noten zu פירוש משקין veröffentlichte, darunter auch einige von meinen Bemerkungen.]

[5]) Vgl. Siddur Amram 52b, Halachoth Ged. ed. Berlin, S. 46, שערי צדק 22b, N. 11, חמדה גנוזה N. 118, Responsen d. Gaonim, ed. Müller N. 123, קהלת שלמה ed. Wertheimer, S. 14, N. 8, Abudraham ברכת מילה.

[6]) Vgl. Ittur II, 21c, Manhig 98b, Schibbole ha-Leket 187a, Tur II, N. 265, Orchoth Chajim II, S. 14.

kommt, sonst aber nirgends. Wahrscheinlich war dieser Umstand für Epstein maßgebend, die beiden מעשה הגאונים ohne weiteres zu identifizieren. Hat aber Epstein auf Grund der bloß teilweisen Übereinstimmung eines Zitates trotz des Fehlens der beiden anderen das M. ha-G. in זב"ל mit unserem Ma'aße ha-Geonim identifiziert, so war auch die Identität des ebenfalls in זב"ל[1]) angeführten ספר הגאונים mit unserem M. ha-G. in Erwägung zu ziehen, da das wiederholte Zitat S. 72 und 128 mit unserem M. ha-G. S. 60 wörtlich übereinstimmt. Wichtig ist S. 128, wo das Zitat mit den Worten angeführt wird בספר הגאונים מצאתי גם, was sagen will, daß auch die vorhergehende Stelle dem ספר הגאונים entnommen ist. Und auch diese Stelle findet sich in unserem M. ha-G. und zwar ebenfalls auf S. 60 unmittelbar vor dem aus ספר הגאונים angeführten Zitat:

Ma'aße ha-Geonim S. 60:

ביומא דתעניתא אסור למיטעם, ואע"ג דאמ' אשה היושבת בתענית טועמת תבשיל ואין בכך כלום, ה"מ טעימה בעלמא בלא בליעה ואפילו בולעת קימעא אין בכך כלום, אבל הכא למברך בעינן מלא לונמיו לשתות ובמלא לונמא מיתבא דעתיה כדאמ' לגבי יום כיפורים שתה מלא לונמא חייב').

S. 128: זכרון ברית לראשונים

(אע"ג דאמרו) ביומא דתעניתא אסור למטעם, [אע"ג דאמרו][2]) אשה היושבת בתענית טועמת את התבשיל ואין בכך כלום, ודוקא טעימה בעלמא בלא בליעה ואפי' אם בולעת קימעא אין בכך כלום. בספר הגאונים מצאתי גם זה[3]). הא דאמרינן המברך צריך לטעום מלא לונמיו, משום דבמלא לונמיו מיתבה דעתיה דאמ' לגבי יהכ"פ שתה מלא לונמיו חייב').

Ähnliches gilt von dem Zitat in Rokeach N. 318. Die Ausführung findet sich, wie auch Epstein angibt, in ברייתא דנדה. Stücke dieser »Baraitha« aber waren in gaonäischen Werken oder Responsen enthalten[5]), auch das fragliche Zitat selbst wird in Kodex Oxford N. 1101 im Namen Saadjas angeführt[6]), so kann das מעשה הגאונים in Rokeach N. 318 eine Sammlung gaonäischer Responsen bedeuten. Es kann aber auch in unserem M. ha-G. ein Stück dieser Baraitha enthalten gewesen sein, das Rokeach anführt. Dies setzt Epstein voraus. Diese Voraussetzung und die Tatsache, daß unser M. ha-G. im Schib-

---

[1]) S. 72, 92, 104, 128. S. 101: מדרש גאונים.

[2]) So ist zu lesen, wie S. 72.

[3]) S. 72: בספר הגאונים מצאתי גם בשאר ברכות.

[4]) Der Inhalt dieser Stelle wird Schibbole ha-Leket N. 73 aus דברי הגאונים zitiert, das vielleicht unser M. ha-Geonim ist. Vgl. weiter unten. S. 630.

[5]) Vgl. Horowitz תוספתא עתיקתא V, S. 35—40, 40—43, 49—51.

[6]) Vgl. Schechter, JQR. III, S. 342.

bole ha-Leket als דברי הגאונים angeführt wird, machen nun die Erwägung notwendig, ob nicht auch Rabiah unser Ma'aße ha-Geonim zitiert. Rabiah 9a oben wird nämlich die auch im Zitat des Rokeach enthaltene Halacha נדה אסורה ליכנס לבית הכנסת mit den Worten angeführt: (וכן ראיתי בדברי הגאונים בענין לשון ברייתא[1]. — Rabiah 3c unt.: (נאונים כתוב[2]) (ובדברי[3], dafür 61b: ובתשובות הגאונים כתוב, aber auch unter diesem Namen wird unser Werk im Or Sarua und Schibbole ha-Leket angeführt.

---

[1]) Vgl. Or Sarua I, 69b, Aptowitzer in Blau's הצופה מארץ הגר I, S. 89.

[2]) Das Zitat kommt weder in der bekannten gaonäischen Literatur, noch im M. ha-Geonim vor.

[3]) Hagahoth Maimonioth תפלה VII, N. 70 aus Rabiah: ובדברי נאון.

(Fortsetzung folgt.)

Müller, Nikolaus, **Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom**, der älteste bisher bekannt gewordene jüdische Friedhof des Abendlands. Mit 12 Abbildungen, (Schriften, herausgeg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums). Leipzig, Gustav Fock, 1912. (142 Seiten) 8°.

Den zahlreichen inschriftlichen, urkundlichen und literarischen Funden, die in den letzten zwei Jahrzehnten unsere Kenntnis des Judentums im Altertum wesentlich erweitert und die geschichtliche Auffassung zum Teil von Grund aus verändert haben, reiht sich die Auffindung der jüdischen Katakombe am Monteverde in Rom an. Prof. Nikolaus Müller in Berlin, dem bereits die Entdeckung und Durchforschung einer jüdischen Katakombe in Rom zu verdanken ist, hat diese älteste jüdische Begräbnisstätte durchforscht und bietet in dem vorliegenden Buche die Ergebnisse seiner mühevollen Arbeit dar.

Die Auffindung der Monteverdekatakombe kann mit mancher Entdeckung von grundstürzender Bedeutung nicht auf eine Stufe gestellt werden. Aber die Geschichte der Juden in Rom verdient ganz besonderes Interesse, und da uns von allem, was die Juden im alten Rom an Bauten geschaffen haben, nur Begräbnisstätten der Toten erhalten sind, ist die Entdeckung neuen inschriftlichen Materials von außerordentlich hohem Werte. Schon 1879 hat Schürer auf Grund des damals zugänglichen Inschriftenmaterials die Gemeindeverfassung der Juden im alten Rom dargestellt. Berliner hat in seiner Geschichte der Juden in Rom das Material teilweise auch nach anderer Richtung benutzt. Ich selbst habe in meiner gemeinsam mit Rieger verfaßten Geschichte der Juden in Rom die Funde in den Katakomben ausgiebig verwertet. Bisher waren vier jüdische Cömeterien in Rom selbst und ein fünftes in Porto bekannt. Das zuerst -- bereits 1602 — von Bosio entdeckte, aber wegen des gefahrdrohenden Zustandes nur flüchtig betretene Cömeterium am Monteverde an der Porta Portese im Trastevere ist seit dem 18. Jahrhundert unauffindbar geblieben. Die Wiederauffindung dieser Katakombe kommt daher einer Neuentdeckung gleich, um so mehr, da sich herausstellt, daß Bosios kurzer Bericht voller Fehler ist.

Prof. Nikolaus Müller, der verdienstvolle Forscher auf dem Gebiete des jüdischen Begräbniswesens im abendländischen Altertum hat unmittelbar nach der Auffindung der Katakombe ihre Durchforschung begonnen und zum Teil mit Unterstützung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums tatkräftig weitergeführt. Bedauerlicher Weise ist die anfänglich durch die Besitzer des Grundstücks und die italienischen Behörden geförderte Ausgrabungsarbeit seit 1907 gehindert worden. So ist wertvolles wissenschaftliches Material vorläufig noch nicht gehoben. Müller selbst hat sich schließlich dazu verstanden, die Ergebnisse seiner noch unvollständigen Forschung in vorliegendem Buche zu veröffentlichen.

Das Werk enthält eine Fülle wertvoller Mitteilungen, und, sollte auch die weitere Ausgrabungsarbeit manche Ergänzungen und Berichtigungen bringen, so bleibt die bereits jetzt gewonnene Ausbeute von dauerndem Wert. Nach einer einleitenden Übersicht über das Judentum im alten Rom, gibt das Buch in vier Kapiteln Aufschluß über Entdeckung und Erforschung, über Topographie und Architektur der Katakombe, über die Ausstattung der Gräber, sowie über Benutzer und Benutzungszeit. Ein Anhang bringt die Wiedergabe von 12 Inschriften in Abbildung mit Umschrift und Erläuterungen. Das umfangreichste, die Hälfte des ganzen Buches füllende Kapitel ist das dritte, das über Leichen und Leichenbeigaben, über die Außenseite der Gräber, Merk- und Erkennungszeichen und die Inschriften handelt. Material und Technik, Flächengliederung und Bildwerk, Schrift, Sprache und Fassung und der Inhalt der Texte werden besprochen.

Schon die kurze Skizzierung des Inhalts läßt die Fülle und Vielseitigkeit des sorgfältig bearbeiteten Materials wie die für die Bearbeitung maßgebenden Gesichtspunkte erkennen. Ref. muß sich darauf beschränken, weniges herauszuheben und zu einigen Punkten seine abweichende Ansicht zu äußern.

Die Katakombe ist die älteste bisher aufgefundene jüdische Begräbnisstätte nicht nur in Rom, sondern im ganzen Abendlande. Die von L. Maecius seiner Frau und seinen Kindern errichtete Inschrift setzt Müller aus paläographischen Gründen in das erste nachchristliche Jahrhundert. Aber die Begräbnisstätte ist Jahrhunderte im Gebrauch gewesen. Von den Stempeln auf den Ziegeln weisen einige auf die Zeit Diokletians, eine Kupfermünze Constantins II. führt bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts, und nach Angabe des Verfassers reicht die Benutzung bis ins 5. Jahrhundert. Nach dieser Zeit begrub man die Toten auf dem zu dieser Begräbnissätte gehörigen oberirdischen Friedhof, über den das Buch allerdings nichts berichtet. Diese etwa ein

halbes Jahrtausend umfassende Benutzung macht es bereits erklärlich, daß die Katakombe am Monteverde durch ihren architektonischen Reichtum alle anderen jüdischen und christlichen Katakomben Roms in den Schatten stellt. Sie bietet elf verschiedene Grabtypen, darunter solche, die sich in anderen Katakomben nicht finden. So steht sie mit den aufgemauerten Särgen und besonders mit den in mehreren Reihen angeordneten Sarkophagen wahrscheinlich einzig in der ganzen antiken Sepulkralarchitektur. Das Vorkommen der Tonsärge und der in den jüdischen Begräbnisstätten Italiens bisher nicht aufgefundenen Tonkrugsärge sowie eines auf dem Fußboden aufgemauerten Sarkophags mit vorkragenden Ziegelplatten an der Innenseite, sodaß die Beisetzung mehrerer Leichen übereinander möglich war, ist bemerkenswert. Manche Leichen sind auf dem bloßen Fußboden beigesetzt. Von Holzsärgen findet sich keine Spur, allerdings auch nicht von Leichenkleidern, an deren Verwendung freilich nicht zu zweifeln ist.

Ausführlich handelt Müller über Leichenbeigaben und Schmuck der Grabstätten. Seine Vermutung, daß die Aufstellung von Lampen zu Häupten der Toten dem jüdischen Brauche entspreche, im Hause zu Häupten der aufgebahrten Leiche Licht zu brennen, (S. 54) scheint mir verfehlt zu sein. Das Vorkommen des Christusmonogramms auf drei Lampen möchte ich auf die auch sonst beobachtete Nachlässigkeit oder auf die Benutzung von Leichenbeigaben zurückführen, die christlichen Grabstätten entnommen sind. Müller selbst bringt mehrere Belege dafür, daß auch die Juden ohne viele Skrupel alte Grabschriften benutzten, um auf der Rückseite eine neue Grabschrift anzubringen, oder um Sarkophage, Grabverschlüsse u. dgl. aufzumauern.

In der Monteverdekatakombe sind 191 Inschriften gefunden worden, d. h. diese eine Katakombe enthält annähernd ebenso viele jüdische Inschriften, wie bisher in Rom überhaupt gefunden worden sind. 83 Inschriften zeigen Bilderschmuck, weitaus am häufigsten den siebenarmigen Leuchter oder andere auf den Tempeldienst bezügliche Darstellungen. Die Sprache der älteren Inschriften ist, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen — die bereits erwähnte Inschrift der Maecier ist in lateinischer Sprache abgesetzt — griechisch, später überwiegt das Lateinische. Mit dieser Entwicklung stimmt der Werdegang der jüdischen Kultur in Italien überein. Der entscheidende Sieg des Lateinischen ist nach Müller nicht vor dem 4. Jahrhundert anzunehmen. Mit Recht sieht der Verfasser in dem Vorkommen lateinischer Inschriften in griechischen Lettern ein Zeichen des Ringens beider Sprachen (S. 93). Sehr wertvoll sind seine sorgfältigen und feinen Be-

obachtungen über die formelhaften Wendungen. Ἐνθάδε κεῖται findet sich seit dem 2., ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις κτλ, seit dem 3. Jahrhundert, ἐποίησε κτλ, früher als die Schlussformel (S. 96 ff.).

Ein Novum sind die fünf hebräischen Inschriften, die leider nicht abgedruckt sind. Müller führt sie wohl mit Recht auf die Zugehörigkeit zur Gemeinde der Hebräer zurück, die gerade in dieser Katakombe inschriftlich bezeugt ist (S. 95). Unrichtig ist es aber, wenn er aus den hebräischen Inschriften und aus dem selteneren Vorkommen von Bilderschmuck in der Katakombe am Monteverde zwischen den Benutzern dieser Begräbnisstätte und den Benutzern der Katakombe in der vigna Randanini den Gegensatz zwischen Konservativen und Fortschrittlern konstruiert (S. 89 ff). Er trägt damit moderne Begriffe und Gegensätze in das Altertum hinein und setzt sich zum Teil mit seinen eigenen Darlegungen in Widerspruch. Er selbst weist auf die verschiedene Entstehungszeit hin (S. 92), und zeigt an den Inschriften am Monteverde, daß in der Synagoge der Hebräer das Hebräische allmählich durch das Griechische verdrängt wurde (S. 110). Das Vorkommen eines Kindergrabes mit dem Porträt des Verstorbenen in der Monteverdekatakombe (S. 40) läßt er dabei ganz unberücksichtigt. Auch ist nicht zuzugeben, daß schon der Name der Gemeinde der Herodier in der Randaninikatakombe ein Programm bedeute (S. 90).

Was die Gemeinde der Hebräer betrifft, so scheint mir meine Deutung[1]) auch heute noch die zutreffende zu sein. Im Altertum wie im Mittelalter und bis in die neuere Zeit herein nannten sich die einzelnen Synagogenvereinigungen vielfach nach der Heimat, aus der ihre Mitglieder eingewandert waren. In der bekannten Stelle der Apostelgeschichte werden die Synagogen der Libertiner (d. i. der römischen Juden), der Kyrenäer, Alexandriner, Kilikier und Kleinasiaten in Jerusalem erwähnt. Die Gemeinde der Hebräer ist eben die Gemeinde der aus Judäa stammenden Juden, die das Bewußtsein der judäischen Heimat festhielten. Müller selbst bringt den durchaus zutreffenden Vergleich der protestantischen französischen Gemeinden in Deutschland. Wie diese ihre heimatliche Muttersprache festgehalten haben, so hat auch die Gemeinde der Hebräer in Rom das Hebräische lange bewahrt, um schließlich ebenso wie die französischen Gemeinden dem Einfluß der Umgegend zu erliegen (S. 110). Damit steht durchaus im Einklang die einleuchtende Vermutung, daß diese Gemeinde nicht eine Lokal-, sondern eine Personalgemeinde gewesen sei (S. 111). In einem Punkte muß ich allerdings meine frühere Meinung korrigieren. Die Synagoge der Hebräer ist nicht jüngeren Ursprungs, sondern

[1]) Geschichte der Juden in Rom I 40.

wohl als eine der ältesten anzusprechen. Wesentlich jünger dürfte die bisher unbekannte Gemeinde der Vernaclesier sein. Aber das sind nicht die Juden, die »auf den Boden der durch die neue Heimat bedingte Verhältnisse sich stellten« (S. 112), sondern die in Rom einheimischen, die hauptstädtischen Juden, die sich zum Unterschiede von vielen anderen, die Erinnerung an ihre Heimat festhaltenden gewissermaßen als autochthone Römer fühlten.

Sechs jüdischen Gemeinden in Rom gehören die Toten der Monteverdekatakombe an, den Augustesiern, Agrippesiern, Calcaresiern, Hebräern, Volumnesiern und Vernaclesiern. Angehörige dieser Gemeinden scheinen in anderen Katakomben nicht beigesetzt zu sein, mit Ausnahme der Katakombe in Porto. Auch die früher bekannt gewordenen Inschriften für Angehörige dieser Gemeinden sind auf dem rechten Tiberufer gefunden worden, vielleicht aus unserer Katakombe verschleppt. Müllers Vermutung, daß diese sechs Synagogen im Trastevere oder doch in seiner nächsten Nähe lagen, dürfte daher zutreffend sein.

Auch unsere Kenntnis der Gemeindeverfassung erfährt durch die Monteverdekatakombe manche Ergänzung und Berichtigung. Wir erfahren, daß das Amt des Gerusiarchen ein Amt innerhalb einer bestimmten Gemeinde gewesen ist. Das Gleiche gilt von dem γραμματεύς; daneben bezeichnet γραμματεύς, wie Müller mit Recht feststellt, mehrfach eine nichtbeamtete Person. Neu erscheint der ἐξάρχων, d. i. der gewesene Archont, und der archon alti ordinis. Die Deutung dieses Titels muß der Zukunft vorbehalten bleiben. Daß Aroniden das Archontenamt bekleiden konnten, ist nicht auffällig, die beiden Brüder (S. 115) dürften vermutlich nicht gleichzeitig Archonten gewesen sein.

Von Einzelheiten sei nur Weniges bemerkt. S. 8 ist die Absetzung des Archelaus durch Druck- oder Schreibfehler auf 6 v o r Chr. angegeben. S. 9 f. Akiba, Josua b. Chananja, Eleasar b. Asarja, Mathia b. Cheresch führten nicht den Titel R a b b a n, sondern R a b b i. Was Müller veranlaßt hat, »Akiba der Jüngere« zu schreiben, ist mir unverständlich; jedenfalls ist es falsch. S. 77. Die Getreidegarbe und die richtig zitierte Stelle Lev. 23_{10} bezieht sich nicht auf das Wochen-, sondern auf das Peßachfest. (S. 131). Das A in Ἰουαστος ist sicherlich ebenso wie auf der bereits von Garrucci veröffentlichten Inschrift nicht dialektische Eigentümlichkeit, sondern Steinmetzfehler. Das Gleiche gilt von ἀρχισυνγωγός (S. 140) und von συνγωγη (S. 142). n letzterem Worte möche nicht die lateinische Genitiv-

endung der 2. Deklination — wohl Druckfehler für 1. Deklination? — sondern einen Fehler sehen.

Dem gelehrten Verfasser gebührt für seine treffliche Arbeit uneingeschränkter Dank. Eine volle Würdigung und Verwertung seiner mühseligen Forschungsarbeit wird erst nach Veröffentlichung der Inschriften möglich sein. Es ist im Interesse der Wissenschaft dringend zu wünschen, daß Besitzer und Behörden ihren Widerstand gegen die weiteren Grabungen Müllers endlich aufgeben. Hoffentlich entschließt der Verfasser sich recht bald dazu, die Texte der Inschriften der wissenschaftlichen Welt zugänglich zu machen.

Hermann Vogelstein.

Nachschrift. Das Neujahrsfest brachte die tief betrübende Kunde, daß der rastlos tätige Gelehrte im Begriff, eine Erholungsreise anzutreten, von einem plötzlichen Tode ereilt worden ist. So werden die oben ausgesprochenen Wünsche und Hoffnungen sich nicht verwirklichen, so ist seine Erforschung der Monteverdekatakombe unvollendet geblieben, die Herausgabe der Inschriften durch ihn nicht mehr möglich, unvollendet auch sein großes Werk über die jüdischen Begräbnisstätten Italiens. Was oben als dankbare Anerkennung dem lebenden Forscher ausgesprochen worden ist, mag nun als ehrendes Gedenken dem in der Vollkraft der Jahre jäh Dahingerafften gelten. Hoffen wir, daß seine Vorarbeiten so weit gediehen sind, daß andere sein Werk ergänzen und fortsetzen können.

Königsberg, den 15. September 1912. H. V.

Bibliographische Übersicht

über die im Jahre 1911 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

I. Zeitschriften und Sammelschriften.

Bibliothek der israelitischen Kultusgemeinde Wien. Zugangsverzeichnis: Hebraica 1909—11. (Wien 1911.) 38 Bl. fol.

Bibliothek der Zeitung הד הזמן, Wilna 1910/11.

Brody, H. Die Handschriften der Prager jüd. Gemeindebibliothek. Prag 1911. (22 S.) 8. (Beilage z. 2. Bericht der »Talmud Thora« Religionsschule der isr. Kultusgemeinde zu Prag. Erste Lieferung).

Eisenstein. F. D. אוצר ישראל, Ozar Yisrael. An encyclopedia of all matters concerning Jews and Judaism in Hebrew. (Complete in 10 volumes.) Vol. V. טאבאק-לוג. New York 1911. (3) V u. 320 S. 4.

Festschrift zum 40jährigen Amtsjubiläum des Herrn Rabbiners Dr. Salomon Carlebach in Lübeck (am 16. VII. 1910). Gewidmet v. Freunden u. Verwandten. Hrsg. v. Mor. Stern. (VIII, 362 u. III, 251 S m. 1 Bildnis u. 1 Tafel.) Lex.-8. Berlin, Verlag Hausfreund, 1911.

Festschrift zu Israel Lewy's 70. Geburtstag. Hrsg. v. M. Brann u. I. Elbogen (V, 436 u. 211 S.) Lex.-8. Breslau, M. H. Marcus 1911

Horodezky, S. A. הגרן. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judentums. Bd. VIII. Berditschew 1911. (83 S.) 8.

Horwitz, S. העתיד. Sammelschrift für Literatur u. Wissenschaft des Judentums. Bd. III. Berlin 1911. (223 u. 16 S.) 8.

Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft (Sitz: Frankfurt a. M.) VIII. 1910—5671. (III, 452 u. 114 S.) gr.-8. Frkf. a. M., J. Kauffmannn, 1911.

Jahrbuch für jüdische Geschichte u. Literatur. Hrsg. vom Verbande der Vereine f. jüd. Geschichte u. Literatur in Deutschland. 14. Bd. (III, 270 u. 60 S.) 8. Berlin, M. Poppelauer, 1911.

Jewish Quarterly Review, new Series. Edited from the Dropsie College for hebr. and cognate Larning. By Cyrus Adler and S. Schechter. Philadelphia, Bd. II. 4 Nrn. 1911. 8.

Jewish Review. Edited by Norman Bentwich and Dr. Joseph Hochman. London, Routledge & Sons. Bd. II. 4 Nrn. 1911. 4.

Jewreskaja Starina. Herausgegeben von S. M. Dubnow. Jahrg. II. 4. Nrn. St. Petersburg 1911. 8.

Jugendkalender, Jüdischer, f. d. Jahr 5672. Frankfurt a. M. Jüdischer Volksschriftenverlag.

Klausner, J. und **Bialik,** Ch. N. השלח. Monatsschrift für Literatur, Wissenschaft u. Leben. Bd. 21. 12 Nrn. Odessa 1911. 8.

Lewin, B. תחכמוני. Literarisch-wissenschaftliches Jahrbuch des Vereines jüdischer gesetzestreuer Studenten »Tachkemoni« in Bonn. Bd. II. Jerusalem (80 S.) 1911. 8.

Lidzbarski, Mark. Ephemeris f. semitische Epigraphik. III. Bd. 3. Heft (S. 93—211 m. 84 Abbildgn. u. 9 Tafeln) gr.-8. Gießen, A. Töpelmann, 1911.

Luncz, A. M. לוח ארץ ישראל. Literarischer-palästinischer Almanach für das Jahr 1911/12. XVII. Jahrg. Jerusalem, A. M. Luncz, 1911 (68 Bl. u. 178 u. 40 S.) 8.

Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden. Hrsg. v. Dr. Eug. Täubler. 2. Jahrg. 2 Hefte (164 S.) gr.-8. Leipzig, Buchh. G. Fock, 1911.

Mitteilungen u. Nachrichten des deutschen Palästina-Vereines. Hrsg. im Auftrage des Vorstandes v. Lic. Dr. G. Hölscher. 34. Jahrg. 1911. 6 Nrn. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag.

Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde. Hrsg. v. Rabb. Dr. S. Grunwald. 14. Jahrg. 4 Hefte (der ganzen Reihe 37.—40. Heft). gr.-8. Wien, Dr. Grunwald.

Munk, S. Manuscrits hébreux de l'Oratoire à la Bibliothèque Nationale de Paris. Notices inédites. Hrsg. v. M. Schwab. Frankf. sur l. Mein. Kauffmann, 1911. (87 S.) 8.

Nobel, J. Bibliothek, homiletische. Jahrg. I, Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1911. 4.

Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum. Jahrg. X. 12 Nrn. Berlin 1911, 4.

Palästinajahrbuch des deutschen evangelischen Instituts f. Altertumswissenschaft des hl. Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Stiftungsvorstandes hrsg. v. Prof. D. Dr. Gust. Dalman. 7. Jahrg. (154 S.) 8. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn, 1911.

Philippson, Ludw. Gesammelte Abhandlungen. 2 Bde. (VII, 391 u. III, 468 S.) gr.-8. Leipzig, Buchh. G. Fock, 1911.

Publications of the American Jewish Historical Society. Bd. 20. Baltimore 1911. XIX (209 u. 7 S.) 8.

Reich, Im deutschen. Zeitschrift des Zentralvereines deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Jahrg. XVII. 12 Nrn. Berlin 1911. 8.

Revue des Études Juives. Publication trimestrielle de la Société des études juives. Paris, Durlacher, 1911. Tomes LVIII u. LIX. Nr. 119—122.

Rivista Israelitica. Periodico bimestrale per la scienza e la vita de gindaismo. Jahrg. VIII. 6 Nrn. Firenze 1911. 8.

Schoffmann, G. שלכת [Laubfall]. Sammlung für moderne hebr. Literatur (Poesie u. Prosa). Lemberg, Verlag „רביבים", 1911. (4 u. 160 S.) 8.

Slagter, S. M. הלקח. Maanblad voor Leer en Leven des Jdendoms. Orgaan der joedsch literaire club te Roterdam. Roterdam II. 12 Nrn. 1911. 8.

Szemle, Magyar Zsidó. Hrsg. von Dr. L. Blau. Mit einer hebr. Beilage הצופה מארץ הגר Bd. XXIX, 4 Doppel-Nrn. Budapest 1911. 8.

Tietze, Hans. Die illuminierten Handschriften der Rossiana in Wien-Lainz. Leipz., Hiersemann, 1911. XV (208 S.). (Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich. Herausgeg. von Frz. Wickhoff. Fortgesetzt von Max Dvorak (Publikationen des k. k. Instituts f. österr. Geschichtsforschung) 5. Bd.

Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereines. Hrsg. v. dem geschäftsführend. Ausschuß unter der verantwortl. Red. v. Prof. D. C. Steuernagel. 34. Bd. 4 Hefte. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs Verl. 1911.

Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. Hrsg. v. Karl Marti. XXXI. Jahrg. 4 Nrn. Gießen, Töpelmann, 1911. 8.

Zeitschrift für Demographie u. Statistik der Juden. Jahrg. VII. 12 Nrn. Berlin 1911. 4.

Zeitschrift für hebräische Bibliographie. Hrsg. von Dr. A. Freimann. Jahrg. XV. 6 Nrn. Frankf. a. M., J. Kauffmann, 1911. 8.

II. Hebräische und aramäische Sprachwissenschaft.

Barth, J. Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen. 2. Tl. (III, 59 S.) Lex.-8. Leipzig, J. C. Hinrichs Verl. 1911.

Beiträge zur Assyriologie u. semitischen Sprachwissenschaft. Hrsg. v. Frdr. Delitzsch u. Paul Haupt. VIII. Bd. Lex.-8. Leipzig, J. C. Hinrichs Verl. 1911.

Brockelmann, C. Die Syntax der semitischen Sprachen. Berlin, Reuther u. Reichard. 1911. 8.

Studien, Leipziger, semitische. Hrsg. v. Aug. Fischer u. Heinr. Zimmern. V. Bd. gr.-8. Leipzig, J. C. Hinrichs Verl. 1911.

Marti, Karl. Kurzgefaßte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache, Literatur, Paradigmen, Text u. Glossar. 2. verb. Aufl. (XIV, 117 u. 99 S.) 1911. [»Aus Porta linguarum orientalium«.] 8. Berlin, Reutler u. Reichard.

Strack, Herm. Hebräische Grammatik m. Übungsbuch. 10. u. 11. Aufl. (XII, 159 u. 128 S.) [Aus Clavis linguarum semiticarum, ed. Herm. L. Strack.] kl.-8. München, C. H. Beck.

Strack, H. L. Grammatik des Biblisch-Aramäischen mit den nach Handschriften berichtigten Texten u. einem Wörterbuch. Müncheu 1911 (40 u. 60 S.) 8. 5. teilw. neu bearb. Auflage.

Mueller, D. H. Die Deutungen der hebr. Buchstaben bei Ambrosius. Wien, A. Hölder. 1911 (27 S.) 8. (Sitzungsbericht der kaiserl. Akademie der Wissensch. in Wien. Philosophisch-historische Klasse. 167. Bd. Nr. II).

Scerbo, F. Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento Firenze. Libr. editrice fiorentina. 1912. XX (508 S.) 8.

Ben Jehuda, E. Thesaurus totius hebraitatis. Vol. III, fasc. 6—8. Berl.-Schönebg., Langenscheidts Verl.

(Fortsetzung folgt.)

Erklärung.

Erst verspätet erhalte ich Kenntnis von einem Artikel, der am 9. Juli d. J. in der Staatsbürger-Zeitung unter der Überschrift: »Wer macht die Revolutionen?« erschienen ist. Darin heißt es:

> »Aber einer hat uns gezeigt, worauf wir unser Augenmerk richten müssen. Es war kein Antisemit, sondern der jüdische Professor Graetz-Breslau, der die Ergebnisse seines vielbändigen Geschichtswerkes über sein eigenes Volk zusammenfaßt in dem Satze: Die Revolution ist der Stern Judas. Der mußt es wissen.«

Dem gegenüber erkläre ich folgendes: Seit mehr als 40 Jahren vergeht für mich nahezu kein Tag, an dem ich mich nicht mit der Geschichte meines Lehrers und Amtsvorgängers beschäftigte. Etwa die Hälfte der Bände habe ich selbst im Laufe der letzten fünfzehn Jahre in neuer Bearbeitung herausgegeben. Ich glaube demnach, den Anspruch darauf erheben zu dürfen, daß ich in dem Gesamtwerk Bescheid weiß. Auf Grund dieser Tatsache halte ich den Graetz zugeschriebenen Satz: »Die Revolution ist der Stern Judas«, so lange für eine glatte Erfindung, bis nach Band und Seitenzahl der Fundort angegeben sein wird. Die öffentlichen Blätter bitte ich, von dieser Erklärung Kenntnis zu nehmen und sie abzudrucken.

Breslau, Ende Oktober 1912. Dr. M. Brann.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Jean Jacques Rousseau und das Judentum.

Von Alphonse Levy.

Am 28. Juni d. J. waren zwei Jahrhunderte seit dem Tage verflossen, an dem Jean Jacques Rousseau in Genf geboren wurde. Die Bedeutung dieses Gedenktages ist in Wort und Schrift vielseitig gewürdigt worden. Mit Recht; denn der Genfer Weltweise hat durch sein Streben nach echter Geistes- und Herzensbildung, nach Licht und Wahrheit, nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, besonders auch durch die Lehre von der Rückkehr zur ewig schönen und wahren Natur die Aufklärungsphilosophie zu einem unzerstörbaren Segen für die Menschheit gemacht. Mit manchen menschlichen Mängeln behaftet, ohne die sittliche Kraft, Fehler, die er als solche selbst erkannt, zu verbessern, ist Rousseau trotz tiefen Gefühls für die Menschheit verkannt und verbittert aus dem Diesseits geschieden; aber seine Gedanken leben und wirken in der Menschheit unauslöschlich fort. Zum Teil haben sie sich in einer Weise verwirklicht, die er weder geahnt noch gewünscht hat; sie mußten in einer Zeit sittlicher Verwilderung, schändlichster Unterdrückung und tiefsten Aberglaubens ungezählte Massen von Unrechtleidenden zur Selbsthilfe, zur Empörung treiben. In ihrem Kern wahr und edel, sind aber diese Ideen, durch die Zeit von Schlacken gereinigt, von Kulturträgern der verschiedensten Völker diesen zum richtigen Verständnis gebracht worden und haben sich so befruchtend erwiesen, daß der zweihundertste Geburtstag Rousseaus in seiner Geburtsstadt Genf, die ihn einst verkannt und verbannt hat, wie der eines Nationalheiligen gefeiert wurde.

Die Bedeutung des großen Denkers ist aber nicht erst in unserer Zeit gewürdigt worden. Was so viele deutsche Geistesgrößen, Lessing, Goethe, Schiller, Herder, Moses Mendelssohn, Jean Paul u. a. m. schon vor länger als einem Jahrhundert für ihn begeisterte, gehört der Literaturgeschichte an; sein frühzeitiger segensreicher Einfluß auf die deutschen Jugenderzieher Pestalozzi, Campe[1]), Salzmann, Basedow und Diesterweg wird in der Erziehungslehre unvergessen bleiben. Aber auch große Männer unserer Zeit wurden und werden von ihm beeinflußt. So bekannte Tolstoi: »Rousseau ist seit meinem fünfzehnten Lebensjahre mein Lehrmeister gewesen; er und die Bibel hatten auf mein Leben den größten und segensreichsten Einfluß. Rousseau veraltet nie!«[2]) Gaspard Valette hat nachgewiesen, daß der Philosoph Nietzsche sich über den »Christlichen Staat« in einer Weise geäußert hat, die auf Rousseaus Ausführungen in dem »Gesellschaftsvertrag« (Contrat social) zurückzuführen ist[3])[4]).

In seiner Schrift »Jean Jacques Rousseau, sein Leben und seine Werke« sagt Ludwig Geiger[5]) von dem dauernden Einfluß des Genfer Universalgenies: »Wenige Menschen haben wie er ihre Zeit beherrscht und ihre Spuren den späteren Generationen eingegraben. Seine ersten Schriften haben die Frage nach den Urzeiten des Menschengeschlechtes aufgerollt und die Untersuchungen über das Wesen der Menschennatur neu belebt. Sein Roman hat den heiligen Kultus der Natur entflammt und die Liebe als eine

[1]) Ernst Hartmann, J. J. Rousseaus Einfluß auf Campe, Dissertation. Univers. Erlangen, 1904, S. 127.

[2]) Gaspard Valette, »J. J. Rousseau, Genevois«. Genf.-Verl. v. A, Julien, S. 202.

[3]) Gaspard Valette, »J. J. Rousseau, Genevois«, Genf.-Verl. v. A. Julien, Introduction, S. XVIII.

[4]) F. Brockerhoff, J. J, Rousseau, Bd. III, S. 148/49, S. 259.

[5]) L. Geiger, J. J. Rousseau, s. Leben u. s. Werke, Leipzig, 1907, S. 10.

Naturkraft geschildert, die jeder Konvention spottet, höchste Beseligung im tiefsten Weh bereitet. Sein Erziehungswerk »Emile« übt den nachhaltigsten Einfluß bis auf die gegenwärtige Generation und blieb, wenn auch bekämpft, niemals wirkungslos. Seine politische Schrift bereitete eine neue Zeit vor und galt als Schlachtruf zur Freiheit und Gleichheit in den Zeiten der Revolution.«

Die revolutionäre Wirkung seiner gegen die Rechtlosigkeit der Individuen in Ansehung des Rechtlichen und Politischen, des Gewissens und Gedankens gerichteten glühenden Worte hat er weder geahnt noch gewollt. Was er erstrebte, war nur wahre Bürgerfreiheit; denn er sagte wörtlich: »Der wahrhaft freie Mann will nur, was er kann. Die Freiheit ruht nicht in der Form der Regierung, sondern im freien Mannesherzen, das sie überall mit sich trägt. So trägt der Schlechte überall hin die Knechtschaft[1]). Bewahren wir die öffentliche Ordnung, achten wir in jedem Lande das Gesetz, verleiten wir die Bürger nicht zum Ungehorsam; wissen wir doch nicht, ob die veränderte Meinung ein Gewissen, doch daß Ungehorsam gegen das Gesetz ein Unglück ist«. So spricht kein Revolutionär; Rousseau hat aber auch sonst mehrfach, u. a. in einem Schreiben vom 27. September 1766, seine tiefe Abscheu vor allen Verschwörungen, Empörungen und Gewalttaten irgend einer Art ausgedrückt. Als er im Hause des der französischen Königsfamilie nahe stehenden Marschalls Montmorency den »Contrat social« niederschrieb, lag ihm sicher der Gedanke völlig fern, daß seine idealen Anschauungen über Freiheit und Gleichheit in mißverstandener Weise für die Verwandten seines Beschützers aus der Theorie in die Praxis umgesetzt werden könnten. »Die Quintessenz seines Werkes, die Teilnahme des Volkes an der Souveränität durch das allgemeine Wahlrecht, ist eine heute noch ungelöste

[1]) Dr. E. v. Sallwürk, J. J. Rousseau, »Emile«, Band 2, Buch V, S. 377.

Kulturfrage. Der Menschenfreund kann nur wünschen, daß die erhöhte Sittlichkeit und Bildung mit der Zeit die Masse des Volkes für den von Rousseau eingenommenen politischen Standpunkt reif machen möge«[1]).

Der Kampf um das allgemeine Wahlrecht, der anscheinend jetzt nach fast 150 Jahren seiner Lösung entgegengeht, ist aber nicht die alleinige von Rousseau aufgeworfene, bisher noch ungelöste Kulturfrage; dasselbe gilt von der Gleichberechtigung aller Bürger ohne Unterschied des Religionsbekenntnisses. Auf dem Papier steht sie längst; sie ist in Deutschland durch Verfassung und Gesetz verbrieft, aber in Wirklichkeit ist sie nicht vorhanden; sie wird im Wege der Verwaltung vielfach umgangen und das damit verbundene Unrecht mit »Impressionen« beschönigt, die den Volksschichten erst künstlich eingeimpft wurden. Einen so energischen Wahrheitsfreund wie Rousseau würde ein solches Verfahren bei einer neuen Auflage der von ihm im Jahre 1762 erschienenen Schrift »Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des politischen Rechts«, oder der schon 1753 verfaßten Abhandlung »Der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen« unter dem Eindruck der fortdauernden Zurücksetzungen der deutschen Juden zu zornigen Protesten in Glutbuchstaben veranlassen.

Es war nur eine Pflicht der Dankbarkeit, daß viele deutsche Juden im Geiste den zweihundertjährigen Geburtstag des französischen Aufklärers mitgefeiert haben, der im Leben so viel angefeindet und noch heute vielfach verunglimpft wird, weil ihm ein Gott die Gabe verlieh, zu sagen, was er litt und was er empfand, wenn er andere ungerechter Weise leiden sah. Wir müssen ihn feiern, weil nach ihm noch kein Prophet auferstanden ist, der nur aus allgemeiner Menschenliebe so wie er allen Feindeslanzen

[1]) Alphonse Levy, »Jean Jacques Rousseau«, Vortrag, gehalten im Dresdner Mendelssohn-Verein, S. 18.

die offene Brust geboten hätte, um den um Gleichheit kämpfenden Brüdern eine Gasse zu machen. Zudem erinnern uns die Verhetzungen gegen Rousseau nur zu sehr an das Schicksal unserer Glaubensgenossen, die durch Neid, Argwohn und Vorurteile aus der Heimat vertrieben, von Ort zu Ort wandern, ohne das tiefe Weh erlittenen Unrechts verwinden zu können. Was er schrieb, um eine tiefgesunkene Gesellschaft zu veredeln, wurde selbst von dem Freistaat, dessen begeisterter Bürger er war, dessen Einrichtungen er weit über die der Nachbarstaaten stellte, auf pietistische und diplomatische Anklagen hin, genau so verkannt wie heute noch unser talmudisches Schrifttum, das man zwar nicht mehr wie im Mittelalter roher Vernichtung preisgibt, aber noch immer schmählich verleumden läßt, und auf Grund von Aussagen unwissender Nichtjuden oder von Fälschungen böswilliger Abtrünniger für unmoralisch oder staatsgefährlich hält.

In einem von Dr. Arthur Kahn verfaßten Artikel der »Jüdischen Presse« wird von Rousseau mit ergreifenden Worten gesagt: »Selbst in seinen Schriften lag ein Stück jüdischen Schicksals. Auf derselben Stätte, wo einst ganze Lastwagen jüdischer Werke, Talmud und Thorarollen vom Henker verbrannt worden sind, loderten die Flammen, von des Nachrichters Hand angezündet, auch um Rousseaus Werke. Doch so wenig mit den in Asche verwandelten Schriften die Thora der Sinai-Verkündigung der Judenheit oder Menschheit verloren gingen, ebenso wenig vermochte der brennende Holzstoß Rousseaus Geisteskinder zu vernichten. Und von diesen Werken Rousseaus wehten — nicht die Aschenreste — sondern der Geist der Befreiung manches, vieles, vielleicht alles in die Versammlungen des Konvents hinein, was den im Ghetto schmachtenden Juden ihre Menschenwürde und Befreiung bringen sollte.[1])« Die politischen Schriften Rousseaus, die

[1]) »Jüdische Presse«, Nr. 27 vom 5. Juli 1912.

sich vielfach an Gedanken Lockes und Montesquieus an lehnten, und seine Erziehungsschrift »Emile« sind von beru fener Seite als die wertvollsten Vorarbeiten für die kurz nach dem Tode des Genfer Weltweisen am 17. August 1789 in Frankreich proklamierte »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« betrachtet worden, die bis dahin nicht nur in Frankreich, sondern auch in allen andern Staaten verkümmert waren. Der französische Rechtslehrer Paul Janet hat in seiner »Geschichte der politischen Wissenschaft« nachgewiesen, daß diese große Errungenschaft für die Menschheit nicht Montesquieu, sondern Rousseau zu verdanken sei, dessen begeisternde Lehren von den Mitgliedern des Konvents in Taten umgesetzt wurden. Wenn Taine und der Heidelberger Rechtslehrer Jellinek dieses Verdienst Rousseaus angezweifelt haben, dürfte dies auf die Bedenken zurückzuführen sein, die einzelne in dem »Contrat social« niedergelegte Anschauungen, z. B. über das Eigentumsrecht, in ihnen erweckten. Jedenfalls war damals die Volkstümlichkeit Rousseaus unbeschreiblich, und ihr ist die Erklärung der Menschenrechte zu verdanken, deren notwendige Folge die Anerkennung der Gleichberechtigung der Juden sein mußte und auch gewesen ist. Schon vier Jahre vor der Erklärung der Menschenrechte hatte unter dem zündenden Eindruck der Lehren Rousseaus der Abbé Grégoire, der spätere Bischof v. Blois, in einer Beantwortung eines Preisausschreibens der königlichen Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft in Metz den lapidaren Satz geschaffen: »Die große Judenfrage läuft am Ende darauf hinaus, zu wissen, daß die Juden Menschen sind.«

Dieser Ausspruch fand bald in Deutschland Widerhall; tatsächlich aber waren es Rousseaus Reden über die Ungleichheit unter den Menschen, die vorurteilsfreien Ausführungen über Juden und Judentum, die in dem großen Erziehungswerk »Emile« enthalten sind, aber auch seine Theorie »Die Rückkehr zur Natur«, die den deutschen

Menschenfreund Chr. Wilhelm Dohm dazu anregten, in Preußen »die bürgerliche Verbesserung der Juden« auf dem Wege zu empfehlen, daß man sie aus den engen Judengassen befreien und auf dem Lande als nützliche Ackerbau treibende Staatsbürger verbreiten solle. Wenn auch nicht völlig in dieser Weise vorgegangen worden ist, blieb dieser Vorschlag doch nicht unbeachtet, sondern bildete in Preußen die Vorstufe zu der späteren Juden-Emanzipation. Was wir Juden in dieser Beziehung dem Schöpfer des großen Humanitäts-Dramas »Nathan der Weise« verdanken, ist so bekannt, daß es kaum hervorgehoben zu werden braucht, aber minder bekannt, daß Lessing schon im Jahre 1755 in einer Besprechung der Rousseauschen Schrift »Über den Ursprung und die Ursachen der Ungleichheit unter den Menschen« erklärte: »Er ist überall der kühne Weltweise, der keine noch so allgemein gebilligten Vorurteile ansieht, sondern geraden Wegs auf die Wahrheit zugeht, ohne sich um die Scheinwahrheiten, die er bei jedem Schritt aufopfern muß, zu bekümmern. Sein Herz hat dabei an allen seinen spekulativen Betrachtungen Anteil genommen, und er spricht folglich aus einem ganz anderen Ton als ein feiler Sophist zu sprechen pflegt, welchen Eigennutz oder Prahlerei zum Lehrer der Weisheit gemacht haben.«

Im »Nathan« hat Lessing nicht den Juden auf Kosten des Christentums verherrlicht, sondern den von Vorurteil unbestochenen Idealmenschen Rousseaus, von dem dieser in der Einleitung zu den »Discours sur l'inégalité parmi les hommes« gesagt hatte: »Die nützlichste und die am wenigsten vorgeschrittene aller menschlichen Kenntnisse scheint mir die Kenntnis des Menschen. Die bloße Inschrift des Delphischen Tempels enthält eine wichtigere und schwerere Lehre als das dickste Buch der Moralisten«[1]). Nicht minder berechtigt scheint die Annahme

[1]) »Freimaurer-Zeitung«, Nr. 21 von 21. Mai 1870 (»J. J. Rousseau«, Vortrag von Alphonse Levy).

daß in dem Lessingschen Meisterwerk die unduldsame Härte des Patriarchen und das der Sittah in den Mund gelegte scharfe Urteil über die Befangenheit mancher Christen auf die Rousseau'schen Worte zurückzuführen sind: »Statt das große Gotteswesen zu erläutern, verwirren es die Dogmen; statt es zu veredeln, erniedern sie es, machen den Menschen stolz, unduldsam und grausam; statt Frieden auf der Erde zu verbreiten, haben sie Feuer und Schwert gebracht.« Solche Gedanken haben auch auf Friedrich Schiller eingewirkt, denn sein dem großen französischen Denker gewidmeter überschwänglicher Nachruf schließt mit den Worten: »Rousseau, der aus Christen Menschen wirbt«. Wenn auch Herder, ebenso wie Schiller, trotzdem nicht frei von Vorurteilen gegen die Juden blieb, so hat er doch den Geist der hebräischen Poesie vollständig in sich aufgenommen und in den Worten »Eine schöne Seele finden ist Gewinn!« dargelegt, daß auch ihm das »Diogenessuchen nach echten Menschen«, das Rousseau lehrte, in Fleisch und Blut übergangen ist, wenn er auch nicht wie dieser die von Lessing gepriesene Kraft besaß, den Juden gegenüber »keine noch so allgemein gebilligten Vorurteile anzusehen.« Dieser Mangel hat Herder das Lob des antisemitischen Literaturhistorikers Adolf Bartels in Weimar eingetragen, der in seiner neuen Schrift »Einführung in die Weltliteratur« u. a. schreibt: »Herder, unser deutscher Rousseau, und in seiner Jugend stark von Rousseau beeinflußt . . . .«, der aber dann aus dem Reise-Journal Herders vom Jahre 1768 einzelne abfällige Aeußerungen zitiert, wie: »Nichts wird bei Rousseau simple Behauptung, alles neu, frappant, wunderbar! So wird das an sich Schöne doch übertrieben, das Wahre allgemein und hört auf Wahrheit zu sein«. Nachdem Bartels noch einige rühmende Urteile Karl Frenzels, Adolf Sterns und Wilhelm Wiegands wiedergegeben, kommt er doch selbst zu der persönlichen Anerkennung: »Rousseau war zu gut für die aristokratische

und Literatur-Gesellschaft seiner Zeit, kein kranker Barbar, sondern ein wahr, richtig und fein empfindender Mensch, der all die sozialen Schutzwehren für sich gehabt haben sollte, die den Glücklichsten der Sterblichen zuteil werden. Statt dessen ging sein Weg durch alle Tiefen. Aber nur so konnte auch die Glut seines Herzens voll entfacht und in die Welt getragen werden.« Die »Deutsch-Sozialen Blätter«, die einen Auszug des Bartelsschen Werkes unter der Überschrift »Das Rätsel Rousseaus« am 27. Juni veröffentlicht haben, gaben diese Sätze vollinhaltlich wieder, was insofern auffallend ist, als die dem großen Philanthropen gezollte Anerkennung doch zugleich einem der größten Romantiker gilt, in dessen Fußstapfen Heinrich Heine wandelte, den Adolf Bartels beständig begeifert. Von Pierre Laserre stammt der Ausspruch: »In der Romantik gibt es nichts, was nicht von Rousseau herrührt, in diesem nichts, was nicht zur Romantik gehört«[1]). In demselben Band der »Annalen«, in denen dieser Ausspruch registriert steht, findet sich auch ein Hinweis darauf, daß Jean Pauls »Levana« wesentlich von Rousseauschen Anschauungen durchweht ist.

Aber es wäre ein vergebliches Bemühen der Antisemiten, den französischen Aufklärungs-Philosophen für ihre mit der Aufklärung völlig im Widerspruch stehende, nur Verdummung und Verrohung der Volksmassen erzeugende und dadurch die Ziele aller Dunkelmänner fördernde Parteisache in Anspruch zu nehmen. Aus den Briefen Rousseaus »de la montagne«, die der Geschichtsschreiber Schlosser mit den »Juniusbriefen« vergleicht, seien nachstehende Sätze wörtlich wiedergegeben, weil sie den anti-antisemitischen Standpunkt Rousseaus, der für uns als Juden gewiß von Bedeutung ist, deutlich kennzeichnen. Er sagt von seinen eigenen Werken: »Weit ent-

[1]) Annales de la »Société Jean Jacques Rousseau«, T. 7 (1911), S. 17.

fernt, die Grundprinzipien der Religion anzugreifen, hat der Autor sie mit aller Kraft beseitigt. Was er angreift, ist der blinde Fanatismus, der greuliche Aberglaube, das alberne Vorurteil. Man soll das alles schonen, sagen sie. Warum? Weil man damit die Völker hütet. Ja, zum Verderben leitet man sie damit! Der Aberglaube ist des Menschengeschlechtes schrecklichste Geißel, verdummt die Schichten, verfolgt die Weisen, kettet die Völker und nützt nur den Tyrannen, deren schrecklichste Waffe er ist«[1]). Das sind Donnerworte, welche von den deutschen Antisemiten, die 200 Jahre nach Rousseau noch mit der Verbreitung von Ritualmordmärchen Geschäfte machen und sich für die russischen Veranstalter von Judenmetzelein begeistern, wie Knutenschläge empfunden werden müßten. Aber auch die konservativen deutschen Politiker, die ihren jüdischen Mitbürgern Duldung, aber keine Gleichberechtigung zugestehen möchten, weil sie selbst auf die Losung vom »christlichen Staat« eingeschworen sind, hat der Freigeist Rousseau widerlegt, noch ehe der getaufte Judenspröß-ling Friedrich Stahl den Konservativen dieses Kennwort geliefert, und ehe Nietzsche sich gegen diesen Begriff aufgelehnt hatte. Im »Contrat social« heißt es: »Ich bin im Irrtum, wenn ich von einem christlichen Staat spreche; jedes dieser beiden Worte schließt das andere aus. Das Christentum predigt Dienst und Abhängigkeit, und dieser Geist ist für die Herrscher zu günstig, als daß sie dies nicht stets ausnützen sollten. Fromme Christen regen sich über die Knechtschaft nicht auf, weil das kurze irdische Leben in ihren Augen zu wenig Wert hat«[2]). Dabei war Rousseau überzeugter Christ und ein entschiedener Gegner der

[1]) F. Brockerhoff, »Jean Jacques Rousseau, sein Leben und seine Werke«, Leipzig, Verl. v. Otto Wigand, 1874. »Briefe vom Berge«, Bd. III, S. 256.

[2]) Gaspard Valette, »Jean Jacques Rousseau, Genevois«, a. a. O. S. 202.

Materialisten und Atheisten unter den Encyklopädisten, denen er anfangs nahe stand, weshalb sie ihn als einen Verräter an ihrer Sache ansahen und in gehässigster Weise befehdeten. Madame d'Épinay erzählt in ihren Memoiren, Rousseau habe eine Gesellschaft, in der man Gotteslästerungen ausgestoßen, entrüstet mit den Worten verlassen: »Ist es schon eine Feigheit, zu dulden, daß von einem abwesenden Freunde übel gesprochen wird, so ist es ein Verbrechen, zu dulden, daß von Gott übel gesprochen wird, welcher allgegenwärtig ist. »Et moi, Messieurs, je crois en Dieu!«

Bei Besprechung der Stellung der Staatsbürger verschiedener Bekenntnisse zur Staatsreligion hat Rousseau nur die Katholiken und die Protestanten erwähnt, von den Juden aber nicht gesprochen. Es läßt sich deshalb annehmen, daß er zu keinem Juden in persönlichen Beziehungen gestanden hat; aber für das Judentum bekundete er ein entschiedenes Interesse, weil er ein fleißiger Leser des Alten Testaments war[1]). In geradezu hervorragender Weise hat er sich in dem großen Erziehungswerk »Emile« mit dem Judentum beschäftigt und auch hierbei eine Vorurteilslosigkeit bekundet, die es den deutschen Staatsbürgern jüdischen Glaubens wünschenswert macht, daß endlich die maßgebenden Kreise in Deutschland sich diese zum Muster nehmen möchten. Er legte dem savoyardischen Vikar die Worte in den Mund:

»Kennt Ihr viele Christen, die sich die Mühe genommen haben, das sorgsam zu prüfen, was das Judentum wider sie anführt? Sie schöpfen ihre Weisheit aus christlichen Büchern, als wenn das eine Art wäre, sich über die Gründe der Gegner zu unterrichten. Aber was soll man tun? Würde einer wagen, ein Buch zu veröffentlichen, in dem man offen das Judentum begünstigt, so würde man

[1]) Oberschulrat v. Sallwürk »J. J. Rousseau«, 2. Auflage, 1882. Bd. 1, 2. Buch, S. 162.

Verfasser und Verleger bestrafen, Das ist ein bequemes Verfahren, sicher, um immer Recht zu behalten. Aber auch die unter uns, die in der Lage sind, mit Juden zu verkehren, kommen nicht weiter. Die Unglücklichen fühlen, daß sie in unserer Gewalt stehen, sie sind durch unsere Bedrückung ängstlich geworden, sie wissen, wie wenig die christliche Liebe sich aus Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit macht; sie wagen keine Äußerung, weil sie nicht wollen, daß man laut über Gotteslästerung schreie. Die Habsucht stachelt uns auf, und sie sind zu reich, um nicht unrecht zu haben. Die Gelehrtesten und Aufgeklärtesten unter ihnen sind immer die Vorsichtigsten. Diese Gelehrten werden über eure Torheit lächeln, wenn es euch noch gelingt, über ein par Unwissende und Feige zu triumphieren, ein par Elende zu bekehren, die über ihre Glaubensgemeinschaft schlecht reden, um euch zu schmeicheln. Aber glaubt ihr, an Orten, wo sie sich sicher fühlen, so leichten Kaufs mit ihnen fertig zu werden? Bei den Doktoren der Sorbonne beziehen sich die Messias-Voraussetzungen selbstverständlich auf Jesus Christus, bei den Rabbinen in Amsterdam haben sie ebenso selbstverständlich nicht die geringste Beziehung auf i h n. Erst dann werde ich glauben, die Gründe der Juden recht verstanden zu haben, wenn sie einen freien Staat, Schulen und Universitäten haben, wo sie ohne Gefahr reden und disputieren können. Dann erst werden wir erfahren können, was sie zu sagen haben«[1]).

Leider haben wir nur geringe Aussicht, in absehbarer Zeit für unsere Religion diejenige Stellung zu erreichen, die Rousseau schon vor so langer Zeit als eine Forderung der Gerechtigkeit bezeichnet hat.

Mit Beschämung muß es uns erfüllen, daß wir in einem Kultur- und Rechtsstaat, unsere staatsbürgerliche

[1]) E. v. Sallwürk, Bd. 2, 4. Buch, S. 141. F. Brockerhoff, J. J. Rousseau, s. Leben u. s. Werke (Glaubensbekenntnis d. franz. Vikars) Band III, S. 61.

Gleichberechtigung, trotzdem sie durch Verfassung und Gesetz seit Jahren verbrieft ist, bisher nur unvollkommen erlangt, aber noch geringere Aussicht haben, in absehbarer Zeit für unsere Religion die Stellung zu erreichen, die Rousseau schon vor langer Zeit als eine Sache der Gerechtigkeit bezeichnet hat. Von diesem Standpunkte aus, und nicht als Philosemit, hat er die Judenfrage als einen Teil der allgemeinen sozialen Frage betrachtet und auch in dieser Beziehung die Gesinnung bewahrt, die er in einem Schreiben an den Abbé Reynal 1751 kundgegeben hat: »Ich weiß voraus, mit welchen großen Worten man mich bekämpfen wird: Einsicht, Wissenschaft, Gesetz, Moral, Schicklichkeit usw. Auf all dies erwidere ich nur mit zwei Worten, die mir noch volltönender sind: Tugend und Wahrheit!«

Er steht dem Pantheismus Diderots wie dem Deïsmus Voltaires gleich fern; sein Streben ist die Rückkehr zu Gott und dem Unsterblichkeitsglauben, nicht auf Grund der Offenbarung und der Wunder, sondern des Gefühlslebens. Diese Anschauungen sind in Deutschland von Hamann, Herder, Jacoby und Schleiermacher verwertet und erweitert worden; sie sind auf den Reformator der deutschen Juden, Moses Mendelssohn nicht ohne Einfluß geblieben. Dieser hat sich eingehend mit Rousseau beschäftigt, seinen Aufsatz über den »Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen« übersetzt und mit Anmerkungen versehen herausgegeben. An Mendelssohn fand seine von fast allen Gelehrten verurteilte Beantwortung der akademischen Preisausgabe: »Ob die Künste und Wissenschaften unsere Sitten verbessert haben« einen beredten Verteidiger. Daß Mendelssohn Rousseau gegen die Witzeleien Voltaires mit Eifer in Schutz genommen hat, war nur natürlich, denn Voltaire, der durch seine energische Verteidigung ungerecht Verurteilter und seinen Kampf gegen Muckertum und Aberglauben unvergeßliche

Verdienste sich erworben hat, hätte eigentlich zu einer ähnlichen Beurteilung der Judenfrage kommen müssen, wie Rousseau. Er ist aber vielleicht durch einen üblen Handel mit einem einzelnen Juden, bei dem er sich übrigens durch seine Geldgier selbst die Hauptschuld zuzuschreiben hatte, zu einem Judenfeind geworden, wenn er es nicht schon vorher gewesen sein sollte. Friedrich der Große hat Voltaires häßlichen Charakter bei diesem Handel erkannt und sich deshalb von diesem geistreichen und bestrickenden Höfling losgesagt, aber inbezug auf die Lage der preußischen Juden mag doch zu deren Ungunsten manches von dem judenfeindlichen Einfluß Voltaires an dem sonst freisinnigen König haften geblieben sein, in dessen Staat nach seinem eigenen Ausspruch »jeder nach seiner Fasson selig« werden sollte. Auch das Verhältnis zwischen Voltaire und Rousseau, dessen erste Erfolge schon den Haß des, jeden ebenbürtigen Nebenbuhler verfolgenden, Gelehrten erweckt haben und eine nur aus Gefälligkeit für seinen Gastgeber d'Alembert von Rousseau veröffentlichte Streitschrift gegen das von Voltaire in Genf erzwungene Theaterunternehmen noch mehr gereizt hatte, zeigte den Charakter Voltaires von der häßlichsten Seite. Er hegte auch als reicher Fürstendiener und aristokratischer Spötter in religiösen Dingen eine leicht verständliche Abneigung gegen den tief religiös veranlagten, charaktervollen Volksmann, der allem Luxus feind war und seine politische und wissenschaftliche Unabhängigkeit konsequent derart zu wahren suchte, daß er zum Entsetzen seiner Freunde jede Fürstengunst abwies, selbst eine ihm von Franceuil verschaffte glänzende Kassenverwaltungsstelle nicht annahm. Er lebte auch nicht von dem Erlös seiner Schriften, sondern ernährte sich und seine, ihm in Folge der Religionsverschiedenheit nicht kirchlich, sondern nur durch einen Zivilakt angetraute, inbezug auf ihre Lebensansprüche ebenso wie auf ihren Bildungsgrad höchst bescheidene, Frau

kärglich durch Notenschreiben. Nach dem einzigen wirklichen Erfolg, den er mit einem seiner vielen musikalischen Erzeugnisse errang, der Aufführung des »Dorfwahrsagers«, zu dem er auch den Text gedichtet hatte, weigerte er sich, dem König von Frankreich vorgestellt zu werden, der ihn zu sehen wünschte, und verlor dadurch ein Jahresgehalt, das ihm Ludwig XV. nicht auf Kosten des Staates, sondern aus seiner eigenen Privatschatulle zugedacht hatte[1]). Ein derartiges Verhalten wirkte nicht nur auf Voltaire, sondern auch auf die in Hofkreisen und in den Salons der Aristokraten heimischen Gelehrten Diderot und Grimm, die Rousseaus erstes schriftstellerisches Auftreten überschwänglich gefeiert hatten, so abstoßend, daß es nur noch seiner offenen Lossagung von der materialistischen Richtung dieser beiden Freunde bedurfte, um sie in erbitterte Gegner zu verwandeln. Diderot äußerte sich in seinen Noten zum »Leben Senecas« ganz besonders gehässig, und die bewundernden Biographen der beiden Schriftsteller (z. B. Karl Rosenkranz in »Leben Diderots«) verteidigten diese leidenschaftlich auf Kosten Rousseaus. Diesem hat die Gegnerschaft der drei aristokratisch gesinnten Aufklärungsphilosophen nicht nur den Lebensabend verbittert, sondern auch noch nach seinem Tode geschadet. Die Rousseau-Literatur, die einen ungemein großen Umfang hat[2]), gibt davon Zeugnis, mit welcher Erbitterung der Kampf geführt wurde, aber auch davon, welche weltbürgerliche Bedeutung dieser Kampf hatte und noch hat.

Hettner sagt in seiner Geschichte der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts: »Man sollte endlich aufhören, immer nur von dem auflösenden Wesen, von

---

[1]) Gaspard Valette, J. J. Rousseau, 1911, a. a. O. S. 74.

[2]) U. a. R. M. Mayer-München (Vorträge, 1906, 1907). Ernst Elster-Halle u. Marburg (Vortr. 1907, 1908). Erich Schmidt, »Richardson, Rousseau und Goethe«, Jena 1875. Georg Brandes, Edwin Kaumann-Berlin. F. Bock-Bremen (Protestantenblatt, 1909) u. a. m.

der Leichtfertigkeit der französischen Aufklärung zu sprechen. Hegel bezeichnet sie in der Geschichte der Philosophie als den Angriff des vernünftigen Instinkts gegen den Zustand der Ausartung, als eine Zerstörung des bereits in sich Zerstörten.« Wie so vieles in dem Schicksal Rousseaus und in seinen Zielen an das der jüdischen Gesamtheit erinnert, so ist dies auch mit der einen mißverstandenen und später von dem Urheber selbst in Wegfall gebrachten Äußerung Mommsens der Fall, wonach das Judentum als »Ferment der Zersetzung« zu betrachten sei. Die Nachwelt ist spät aber schließlich doch den unleugbaren großen Verdiensten Rousseaus, der nur an der Zersetzung dessen wirkte, was in sich morsch war, gerecht geworden. Vielleicht wäre dies früher geschehen, wenn das Privatleben Rousseaus seinen Lehren besser entsprochen hatte. Aber auch das Privatleben anderer Geistesgrößen, darunter solcher, denen die Deutschen unendlich viel zu danken haben, würde vor einem strengen Richterspruch nicht bestehen.

Aus den trübsten Verhältnissen hat sich Rousseau emporgerungen durch einen ihm eigenen unerbittlichen Drang nach Selbsterkenntnis und Selbstzucht; er hatte keinen strengeren Ankläger und Richter als sich selbst. Seine Geburt kostete seiner Mutter das Leben; seine Erziehung blieb dem Vater überlassen, der durch seine reizbare Natur und schwärmerische Veranlagung dazu wenig geeignet war und, ehe sein Sohn schon reif war, durch einen Konflikt mit einem französischen Kapitän in Ungelegenheit geriet und Genf verlassen mußte. Der Knabe wurde nach Bossey zu einem Pfarrer gebracht, der ihn zwei Jahre unterrichtete, nach welcher Zeit er zu seinem Vater zurückkehrte, der ihn nun in Nyon zu einem Kupferstecher in die Lehre gab. Dort fühlte sich der junge Rousseau so unglücklich, daß er im Alter von 16 Jahren dem Lehrherrn entlief und bei einem katho-

lischen Pfarrer in Annecy eine Zuflucht fand, der ihn bei einer als mildtätig bekannten Frau v. Warrens unterbrachte. Diese Dame nahm sich seiner mütterlich an, führte ihn aber dem katholischen Glauben zu, weil sie zu diesem ebenfalls früher bekehrt worden war. Über das Verhältnis der schönen und begabten Frau zu dem 13 Jahre jüngeren Flüchtling ist viel gefabelt worden. Was Rousseau selbst im späteren Lebensalter darüber berichtet hat, ist so romanhaft, daß man es nur als »Wahrheit und Dichtung« auffassen kann. Jedenfalls hatte er ihr viel zu danken und hat nie geleugnet, daß er in ihrem Hause, in dem er Musikunterricht empfing und botanische Studien machte und sich auch sonst weiter bildete, glückliche Zeiten verlebt hat. Er blieb bei ihr, auch noch als er durch Katasterschreiben und Musikunterricht sein Brot erwarb, auch durch Erbschaft einer mäßigen Summe unabhängig wurde. 1741 ging er aber nach Paris und kehrte dort zum väterlichen Glauben zurück, den er als Knabe nur, um der drückendsten Not zu entgehen, verlassen hatte. In Paris mußte er sich anfangs mit dienenden Stellungen begnügen, beschäftigte sich jedoch nebenher mit theoretischen Arbeiten über Musik und anderen schriftstellerischen Arbeiten, die ihn veranlassten, keine Stellung mehr anzunehmen und seinen Lebensunterhalt und den seiner Geliebten Therese Levasseur, der späteren Lebensgefährtin Rousseaus, als Schriftsteller und Notenschreiber zu erwerben. Durch einen Herrn v. Franceuil und Madame Dupin bei Frau v. Épinay und Madame d'Houdetot eingeführt, trat er mit Voltaire, besonders aber mit Grimm und Diderot in geistigen und freundschaftlichen Verkehr, der sich, wie schon erwähnt, ins Gegenteil verwandelte, als aus dem beschützten und bescheidenen Autodidakten sich ein durch seine Originalität und Kühnheit erfolgreicher literarischer Nebenbuhler entwickelte. Dies geschah, als er sich 1749 an der von der Akademie zu Dijon gestellten Preisaufgabe versuchte: »O b

der Fortschritt der Wissenschaften und der Künste dazu beigetragen habe, die Sittlichkeit zu heben.«

Der Akademie war es offenbar darum zu tun, die versittlichende Kraft der Wissenschaft hervorheben zu lassen. Rousseau benützte aber die Frage zu einer Standrede gegen die eitle, vom Leben abgesonderte Wissenschaft, die zur leeren Vernünftelei geworden war, und verwies dabei auf Rom, das in Geistesarmut reich an Tugend gewesen, auf der Kulturhöhe jedoch die Beute unwissender, aber sittenreiner Barbaren wurde. Er vertrat, wie Hettner sagt, »die nach Entfaltung lechzende Menschennatur gegen das Äußerliche einseitiger Verstandesbildung,« nicht um die Wissenschaft zu erniedrigen, sondern um den Wert schlichter Tugend zu erhöhen. Die Akademie krönte die Schrift, die einen glänzenden Erfolg hatte, und wenn auch zahlreiche Entgegnungen, eine sogar aus königlicher Feder, die darin enthaltenen Behauptungen zu widerlegen suchten, sicherte sie dennoch Rousseaus Schriftstellerruf[1]). Eine zweite Preisaufgabe der Akademie zu Dijon veranlaßte ihn 1753, die »Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen« zu verfassen, die nicht nur als die wertvollste Vorarbeit zur Verkündung der damals nicht nur in Frankreich, sondern auch in anderen Staaten verkümmerten Menschenrechte zu betrachten ist, sondern auch als die Grundlage für die erst in der Neuzeit in den Kulturstaaten mit heißem Bemühen betriebenen Sozialreformen. Selbst entschiedene Gegner von Rousseaus Gleichheitstheorie sind heute von der durch ihn nachgewiesenen Notwendigkeit, die sozialen Unterschiede zu mildern, offenbar durchdrungen. In einer dritten Schrift »Der Gesellschaftsvertrag (Contrat social) oder die Grundsätze des politischen Rechts« versuchte Rousseau

[1]) Annales de la société Jean Jacques Rousseau, Tome 7, S. 12.

nachdem er die Mängel im Staatswesen nachgewiesen hatte, zu zeigen, wie der gute Staat beschaffen sein müsse, nämlich nicht auf patriarchalischer Grundlage, sondern auf der des Vertrages, nicht durch eine gesetzliche Beschränkung des Eigentumrechts, sondern durch Verhütung des Mißbrauches dieses Rechts. Obgleich in dieser Schrift ausdrücklich die Form der Regierung vom Geiste der Zeit und der Eigentümlichkeit eines jeden Volkes abhängig gemacht wurde, hat sie wesentlich die Schlagworte zu dem Umsturz in Frankreich gegeben, weil die damalige Regierung an dem Absolutismus festhielt, weder die eigene Autorität zu wahren, noch gerechte Gesetze zu schaffen wußte, welche die Zügellosigkeit verhüten, um die Menschen wahrhaft frei zu machen.

Hatte der mutige Volksfreund in seiner Schrift über Wissenschaft und Künste die falsche Bildung angegriffen, so suchte er im »Emile« den Aufbau wahrer Bildung durch eine naturgemäße Erziehung zu lehren. Neben manchem Unbrauchbaren hat er dabei kostbare, mit den Grundsätzen einer gesunden Psychologie übereinstimmende Regel für die Kindererziehung aufgestellt, eine humane Lehrmethode begründet, den Anschauungsunterricht angeregt und den hohen Wert des Handwerks für die Erziehung gewürdigt[1]). Rousseaus Empfehlung des »Robinson« als passendste Lektüre für seinen Zögling hat Campe zu der trefflichen Bearbeitung dieses für die deutsche Jugend pädagogisch wertvollen Buches veranlaßt, das in mehr als hundert Auflagen nach und nach großen Segen verbreitete. Außer Campe haben große deutsche Schulmänner wie Pestalozzi, Salzman, Basedow und Diesterweg das von manchen Schlacken gereinigte Werk Rousseaus für die deutsche Erziehung in wertvollster Weise nutzbar

[1]) Dr. E. v. Sallwürk, »J. J. Rousseau, Emile«, Band I, Buch III, S. 248—256. Derselbe S. 232.

gemacht. Dem schwedischen Juden Salomon[1]) bot er die Anregung für den Handwerksunterricht, der in den letzten Jahrzehnten in Deutschland gewürdigt und besonders auch von den in jüdischen Gemeindeschulen angestellten Lehrern eifrig in der Überzeugung gepflegt wird, daß dadurch die jüdische Jugend mehr als bisher dem Handwerk zugeleitet wird, das weit eher als der Kleinhandel einen goldenen Boden hat. Die schon erwähnte Bedeutung des in das Erziehungswerk »Emile« eingeflochtenen »Glaubensbekenntnisses eines savoysrdischen Vikars« für die Abwehr unberechtigter Angriffe auf das Judentum bedarf keiner weiteren Ausführung. Sie verdient, der jüdischen Jugend, die wirksamen Schutzes gegen Abfallsversuche bedarf, ganz besonders empfohlen zu werden.

Aus derselben Gemütstiefe schöpfte Rousseau die Kraft zu dem Roman »Die neue Heloïse«, der nächst dem »Emile« seinen Namen zumeist gefeiert machte, weil sich auch in dieser durch eine hinreißende Sprache[2]) ausgezeichneten philosophischen Idylle die Lehren der Freiheit, der Menschenliebe und der Duldung widerspiegeln. Goethe hat St. Preux's Seelenkämpfe, in denen Rousseau unverkennbar seine eigenen schildern wollte, im »Werther« vergeistigt wiedergegeben, im »Tasso« auf ein anderes Gebiet übertragen und in »Wilhelm Meisters Lehrjahren« das Ideale mit dem Realen zu versöhnen gesucht.

Von den glänzenden Erfolgen seiner Schriften hat der große Denker geringen Nutzen gezogen, dagegen haben ihn seine politischen und wirtschaftlichen Werke, die von seinen Zeitgenossen als Bußpredigten übel

[1]) Salomon, »Arbeitsschule u. Volksschule« (A. d. Schwedischen, Wittenberg 1881), »Pädagog. Slöjd« (Deutsch v. G. Mayer), Leipzig 1902.

[2]) Ernst Schutte, »Rousseau, seine Persönlichkeit und sein Stil, Xenien.-Verlag, Leipzig 1910, S. 12.

empfunden, oder als Umsturzlehren verurteilt wurden, zahllose Verfolgungen zugezogen. Seiner am 9. Juni 1762 von dem französischen Parlament beschlossenen Verhaftung kam Rousseau durch schleunige Flucht nach Genf zuvor, da er in seiner Vaterstadt eine Zuflucht zu erhalten hoffte. Aber dort setzte der Staatsanwalt Tronchin seine Verurteilung durch, und der Konvent beschloß, die von ihm als staatsgefährlich betrachteten Schriften am 19. Juni 1762 vor dem Rathaus verbrennen und den Verfasser festnehmen zu lassen. Er entkam nach Bern, aber auch dort war seines Bleibens nicht; er flüchtete in das, zu dem damals unter preußischer Hoheit stehenden Neufchâtel gehörige Dörfchen Motiers-Travers, wo er durch den preußischen Statthalter Lord Keith beschützt wurde. Verbannt hatte ihn die republikanische Schweiz, von der er in der „Neuen Heloïse" gesagt hat: »Je mehr ich diesen kleinen Staat bewundere, desto mehr finde ich es schön, ein Vaterland zu haben». Und von seinen unduldsamen Genfer Landsleuten schrieb er noch später in seiner Selbstbiographie »Bekenntnisse« Confessions. 1 V. S. 94: «Ich liebe sie, mir selbst zum Trotz, obgleich sie mich mißhandeln[1])». Auch hierbei wie in anderen Charakterzügen des unglücklichen, gehetzten Mannes zeigt sich eine auffallende Ähnlichkeit mit vielen verfolgten Juden. Ihm gewährte Friedrich der Große nur gnädige Duldung, aber keine Huld und ließ ihm, nach einem Schreiben an Keith, in dem Rousseau mit Worten seiner schlimmsten Gegner verspottet wurde, eine Unterstützung von 100 Thalern anbieten, deren Annahme verweigert wurde. Rousseau verließ Motiers und verbrachte dann längere Zeit ruhige Tage auf der Petersinsel zu Biel, bis er, von dort verwiesen, 1766 nach England ging, wo er sich auch nicht wohl fühlte. Nach weiteren Irrfahrten kam er schließlich 1770 wieder nach

[1]) Gaspard Valette, J. J. Rousseau, Genevois, 1911, (Introduction) S. 2.

Paris, wo er bis 1778 in Zurückgezogenheit lebte, sich als Notenschreiber ernährte, kränklich und zum Verfolgungswahnsinn neigend, eine Reihe verbitterter Schriften und seine letzte große Schrift »Bekenntnisse« verfaßte. Sie gibt nur ein trübes Bild des schwergeprüften Mannes, der zuletzt seine Befriedigung darin fand, sich selbst schonungslos anzuklagen und tiefe Reue über kaum zu verstehende Taten zu bekunden, wie die Unterbringung seiner Kinder in ein Findelhaus, die sich selbst durch die bitterste Not kaum erklären lassen und von ihm schwer genug gebüßt worden sind. Aber auch seine Selbstanklage hat einen großartigen Zug; Ernst Schütte sagt davon bewundernd: »Alle seine Werke sind Erzeugnisse seiner Selbstanalyse, unter ihnen die »Confessions» das gewaltigste[1]). »Mit diesem Buch in der Hand» schrieb Rousseau »werde ich mich vor den höchsten Richter stellen«. Der Lebenslauf des müden Pilgers war auch zu Ende. Als Gast des Marquis de Girardin, der ihm zur Erholung in Emmernonville bei Paris eine Unterkunft gewährt hatte, erlag Rousseau, bis zuletzt von Therese Levasseur treu gepflegt, den Folgen eines schweren Blasenleidens am 2. Juli 1778[2]). Seiner Witwe, die ihn 23 Jahre überlebte, bewilligte die französische Nationalversammlung als ehrendes Andenken für Rousseau eine jährliche Unterstützung von 1200 Livres, die sie während ihrer letzten Lebensjahre der Sorgen überhob. Rousseaus Sarg wurde am 11. Oktober 1794 von Emmernonville nach Paris gebracht und neben dem Sarg Voltaires im Pantheon aufgestellt; nachdem aber dieses der kirchlichen Bestimmung zurückgegeben, wurden 1821 die Särge wieder in den Keller gebracht. Am 4. September 1830 sind sie jedoch wieder an ihre alte Stelle zurückversetzt worden[3]). Geiger sagt am Schlusse seiner Rousseau-Schrift: »Seine Gedankenwelt voll

[1]) Ernst Schütte, »J. J. Rousseau, 1910, S. 13 u. 32.
[2]) Annales de la société J. J. Rousseau, T. 7. 1911, S. 86 u. 89.
[3]) L. Geiger, J. J. Rousseau, S. 128, 129.

unbegrenzter bis heute ungelöster Probleme erstreckt sich bis in die ferne Zukunft; er besitzt einen Zug des heutigen Menschen durch seine volksmäßige Eigentümlichkeit. Niemand unter der großen vergangenen Zeit steht uns so nahe wie er«. — Das gilt und zwar nicht in letzter Reihe auch von den deutschen Juden und von den noch immer ungelösten Problemen der Judenfrage. Wenn Arthur Kahn in seinem Nachruf auf Rousseau am 5. Juli d. Js. geschrieben hat: »Unendlich viel zu ihrer Befreiung verdankt die Judenheit Jean Jacques Rousseau«, so wollen wir diese Dankbarkeit bekunden, indem wir den Spuren dieses großen Pfadfinders nachgehen, uns als Menschen zu erweisen, denen nichts Menschliches fremd ist, die für sich und alle Mitbürger danach ringen, daß stets gleiche Pflichten gleiche Rechte zur Voraussetzung haben. Vor allem aber müssen wir als Juden rastlos dahin streben, durch Selbstzucht, Selbsterkenntnis und Menschenliebe alle tief eingewurzelten Vorurteile zu besiegen!

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von **Louis Ginzberg.**

(Fortsetzung.)

13, 10 יתר כל חרצובות קשריהם. Wie das vorhergehende כרועה עדרו zeigt, ist es ganz ausgeschlossen רשעותיהם für קשריהם zu lesen, da ein Hirte nicht »die Bande der Sündhaftigkeit« löst, der Text bedarf aber auch gar keiner Emendation. »Die Bande, mit denen sie gebunden sind« gibt hier einen sehr passenden Sinn und ist es nicht ohne Interesse zu bemerken, daß auch der Gaon R. Saadia — vgl. Schechter, Saadjana 6 — den Ausdruck קשר חרצב gebraucht. Der Ausdruck (יתר קשר[1]) erinnert an das rabbinische התר »lösen« und אסר »binden« im Sinne von »gestatten und verbieten«, da wahrscheinlich hier von dem Leiter der Gemeinde gesagt wird, daß er die Macht habe zu gestatten, was die einzelnen Mitglieder als verboten auf sich nehmen, entsprechend der Halachah, daß ein anerkannter Gelehrter יחיד מומחה die Befugnis habe, Gelübde zu lösen[2]). Freilich scheint das folgende עשוק ורצוץ darauf hinzuweisen, daß »die Bande, mit denen sie gebunden sind« auf das erlittene Unrecht der Unterjochten sich beziehen.

13, 12: כפי יהותו בגורל. Das י in יהותו ist Dittographie vom vorhergehenden כפי und man lese daher כפי הויתו »gemäß seiner Stellung«; הַוָיָה ein Verbalnomen von היה, wörtlich »das Sein« kommt einige Mal im Talmud[3]) vor, wenn

[1]) Vgl. auch Zeile 19: נקשר.

[2]) Vgl. Bechor. 36b—37a; was bedeutet Josephus Bell. I, 5, 2, wo von den Pharisäern gesagt wird, daß sie die Macht hatten, zu binden und zu lösen? Vgl. Matth. XVI, 19.

[3]) Vgl. Kidd. 5a und Parallelstellen.

auch in einer Bedeutung, die verschieden ist von der hier gebrauchten.

13, 14—15: אל ישא[1]) ואל יתן . . . בני השחר . . . אם. Nach יתן ist wohl עם zu ergänzen, während nach השחר, wie schon S. vermutet, בני zu lesen ist und השחר nach 6, 16 in השחת zu emendieren ist; der Sinn des Ganzen ist: »Nicht kaufe oder verkaufe man den Söhnen der Hölle anders als von Hand zu Hand«. Die Söhne der Hölle[2]) sind natürlich die Gegner der Sekte, die Heiden, und es wird davor gewarnt, ihnen irgend welches Vertrauen zu schenken, sondern nur von »Hand zu Hand« mit ihnen zu handeln. Man darf hier wohl an die Halachah[3]) erinnern, daß ein Nichtjude nur durch die wirkliche Besitznahme משיכה, d. h. dadurch, daß er den zu erwerbenden Gegenstand in seine Hand nimmt, der rechtmäßige Besitzer werden kann, während ein Jude schon durch das Bezahlen des Draufgeldes den Gegenstand erwirbt.

14, 4—5: ויכתבו בשמותיהם . . . והגר רביע. Von der Sorgfalt, mit der die Priester auf die Erhaltung ihrer Geschlechtsregister wachten, gibt Josephus — Contra Ap. I, 7 — eine sehr interessante Beschreibung. Aber nicht allein die Priester, sondern auch die Israeliten, wenigstens die vornehmen Familien unter ihnen, waren im Besitze solcher Register, wie aus den Erzählungen über מגלת יוחסין und (ספר יוחסין[4]) in den talmudischen Quellen deutlich zu ersehen ist. Daß aber auch die Proselyten in die Register eingetragen wurden, wird zwar in den talmudischen Quellen nicht

[1]) So im Ms., vgl. Nachtrag.

[2]) שחת ist nach Erub. 19a ein Synonym für גיהנום; die Heiden werden häufig als Söhne der Hölle bezeichnet; vgl. z. B. Pesikta R. X, 36b.

[3]) Bechor. 13: לעמיתך בכסף ולעכום במשיכה, wo freilich auch eine Meinung angeführt wird, die das gerade Gegenteil behauptet.

[4]) Jebamot 49b und Pess. 62b; die letztgenannte Stelle zeigt, daß noch zur Zeit der Amoräer die Register existierten. Schürer, Gesch. I, 525 kennt weder diese Stellen noch jer. Taanit IV, 68a.

direkt angegeben, höchstwahrscheinlich aber war dies der Fall; denn, wenn es auch nicht als Auszeichnung galt, ein Proselytennachkömmling zu sein[1]), so gab es doch gewisse Schichten der jüdischen Bevölkerung, die noch viel tiefer im Ansehen standen als Proselyten[2]), und es lohnte sich für diese, im Besitze einer Legitimation zu sein, die ihnen ermöglichte, nachweisen zu können, daß sie nicht zu jenem »Auswurf der Gemeinde« פסולי קהל gehörten. Jul. Africanus nach einer Mitteilung bei Eusebius, hist. eccl. I, 7, 5, behauptet sogar ausdrücklich, daß die Proselyten in den Geschlechtsregistern eingetragen waren. Ausführliches über diese Notiz des Africanus bei Rosenthal in der Monatsschrift XXX, 118 ff., vgl. auch weiter unten die zitierten Worte R. Judahs über »die vier Gemeinden«. Nicht unmöglich ist es, daß »das Buch der Erinnerung für die Gottesfürchtigen« auf das im Maleachi III, 16 angespielt wird, nichts anders ist, als das Buch, in welches die Namen der Proselyten eingetragen wurden, denn »die Gottesfürchtigen« φοβούμενοι τὸν θεὸν oder σεβούμενοι τὸν θεόν ist die gangbare Bezeichnung für die Proselyten in der hellenistischen Literatur[3]). Die Vorschrift in unserem Fragmente, daß es in jeder Niederlassung ein Registerbuch[4]) für Priester, Leviten, Israeliten und Proselyten geben

---

[1]) Abgesehen davon, daß Ehen zwischen Priestern und Proselyten verboten waren — Jeb. VI, 5; Josephus contra Ap. I, 7 —, konnten diese kein Amt bekleiden, M. Kidd. IV, 5 und Talmud daselbst.

[2]) Vgl. Kidd. IV, 1 und Horajot Ende. Wie aus Ned. III, 11 hervorgeht, gehört ein Proselyt jedoch zum »Samen Abrahams«, wonach Schürer, Geschichte III, 187 zu berichtigen ist. Die von Schürer a. a. O. zitierte gegenteilige Ansicht entspricht nicht der giltigen Halachah, wie jer. z. St. 64a ausdrücklich bemerkt wird, daß Proselyten in ihren Gebeten »zum Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs« beten dürfen.

[3]) Vgl. Schürer a. a. O. 174 und Isr. Levy in RÉJ. LI, 1 ff.

[4]) Vgl. Josephus a. a. O., der ausdrücklich darauf hinweist, daß man auch in der Diaspora auf die sorgfältige Aufbewahrung der Register bedacht war, was auch von der Baraita Ket. 25a behauptet wird.

müsse, entspricht demnach einer Sitte, die bei allen Juden im Gebrauch war.

14, 5—6: הכהנים לראשונה ... והגר רביעי. Für diese Ordnung ist zu vergleichen Mischnah Kidd. IV, 1, wo die Rangordnung der jüdischen Bevölkerung als Priester, Leviten, Israeliten, »entweihte Priester« und Proselyten angegeben wird. Da die vierte Abteilung nur eine ganz kleine Klasse einschließt, die an vielen Orten wohl gar nicht zu finden war, so konnte sie ohne weiteres von unserem Autor übergangen werden. In Sifre D. 247 wird die Ansicht R. Judahs erwähnt, wonach die jüdische Nation aus »vier Gemeinden, Priestern, Leviten, Israeliten und Proselyten besteht«, genau so wie unser Verfasser es beschreibt. Nach einer im Talmud erwähnten Tradition — Jebamot 37 a — rührt die zitierte Mischnah von Hillel her, und es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß die Mischnah Horajot Ende, wo der Proselyt eine Stufe tiefer als der נתין[1]) angesetzt wird, einer späteren Zeit angehört. Es ist nämlich eine Tatsache, die sich nicht leugnen läßt, daß die Stellung des offiziellen Judentums zur Proselytenfrage mit dem Aufblühen des Christentums sich wesentlich geändert hat. »Die Gottesfürchtigen«, wie die verschiedenen Schattierungen der Proselyten, waren diejenigen, welche sich leicht bereit fanden, ein gesetzesstrenges Judentum für eine Form desselben zu wechseln, die ihnen die Bibel ließ, aber auf der Erfüllung ihrer Gesetze nicht bestand. Wenn früher die Pharisäer »Meer und Land durchzogen, um einen Proselyten zu machen«[2]),

[1]) Der Talmud, Ende Horajot, begründet die Bevorzugung des Nathin vor dem Proselyten dadurch, daß jener von der Geburt an als Jude iebte, dieser erst seit seiner Bekehrung; daß in Kidd. a. a. O. der Proselyt direkt nach dem Israeliten genannt wird, hat übrigens wohl seinen Grund darin, daß nur dieser unter den dort erwähnten Klassen auch mit Israeliten Ehen eingehen kann. Vgl. auch Rosenthal, Monatsschrift XXX, 118 ff.

[2]) Zu dieser Stelle in Matth. 23, 15 findet sich eine Parallele im Midrasch Gen. r. 28, worauf Jellinek, Beth ha-Midr. V, 46 hingewiesen hat.

so hieß es später: »die Proselyten sind der Grind am Körper Israels«[1]). Es wäre demnach nicht zu verwundern, wenn in späterer Zeit sogar die Rechte der Proselyten eingeschränkt worden wären, so daß wir z. B. kein Recht haben, die Disqualifikation der Proselyten für öffentliche Ämter als eine alte Halachah anzusehen.

14, 6: וכן ישבו וכן ישאלו לכל. Eine interessante Parallele zu dieser Vorschrift findet sich Tosefta Sanh. VI, 7: חכם ותלמיד נזקקין לחכם תלמיד ועם הארץ נזקקין לתלמיד »wenn ein Gelehrter und ein Student Fragen an das Synhedrion richten, dann wird zuerst die Frage des Gelehrten erwähnt; wenn ein Student und ein Am ha-Arez Fragen stellen, dann wird zuerst die Frage des Studenten erwähnt.«

14, 8: בכל משפטי התורה לחברם כמשפט. Wie S. im Nachtrag bemerkt, ist in der Handschrift nur der obere Schaft von ח noch zu erkennen, weswegen wohl לַחֲבְרָם »um die Gesetze der Torah zu erklären«. Der Gebrauch des Hiphils הסביר, bezw. seiner aramäischen Form אסבר, läßt sich zwar erst im babylonischen Talmud[2]) nachweisen, da aber סבור schon der tannaitischen Terminologie angehört, so ist gegen die gebotene Leseart nichts einzuwenden.

14, 9—10: בעול בכל סוד אנשים. Eine verheiratete Frau wird בעולה genannt, d. h. »die einen Eheherrn hat«; dagegen ist es ganz ausgeschlossen[3]), daß ein verheirateter Mann als בעול bezeichnet werden kann, er ist entweder ein בעל אשה oder dem mischnischen Sprachgebrauch gemäß ein נשוי, so daß בעול unmöglich als verheiratet übersetzt werden kann. An בחון — 13, 3 — oder נבון — 10, 6 — ist

[1]) Jebamot 47 b. Schürer a. a. O. hat eine ganz schiefe Vorstellung vom Verhältnisse der Pharisäer zu den Proselyten gegeben, weil er dieses Moment ganz unberücksichtigt ließ.

[2]) Vgl. auch Midr. Tehill. V, ed. Buber 55, Note 58, wo aus einer Handschrift die Leseart לסבור מעשה מרכבה zitiert wird, wofür לַסְבִּיר zu lesen ist.

[3]) Man darf natürlich sich nicht auf das lateinische »Maritus« »Ehemann« berufen, das von mas »Männchen« kommt.

wegen der graphischen Differenz nicht zu denken, weswegen es sich sehr empfiehlt, בָּלוּעַ »erfahren« — nach arab.[1] بَلَغَ — zu lesen; der Führer muß ein Mann sein, »der erfahren ist im Rate der Mannen«. Möglich ist auch בלול, eigentlich vermischt, d. h. »eingeweiht«.

14, 10: ולכל לשון רמיה פורך[2]. Die Erklärung dieser Stelle bietet keine besondere Schwierigkeit; פּוֹרֵךְ, wörtlich »zerbrechend« wird im Talmud schon in der übertragenen Bedeutung »widerlegen« gebraucht. Als eine fernere Eigenschaft des Führers wird verlangt, daß er »die Zunge der Falschheit widerlegen kann«, d. h. daß er den Diskussionen und Argumenten der Gegner gewachsen ist.

14, 12: וזה סרך הרבים להכין כל חפציהם. Wie schon oben zu 13, 7 bemerkt worden ist, bedeutet הרבים »die Notabeln«, wonach unsere Stelle zu übersetzen: »Dies ist die Vorschrift für die Notabeln, welche die Angelegenheiten — des Volkes — zu ordnen haben«. Bei dem schlechten Zustande des folgenden Textes läßt sich nicht mehr im Einzelnen feststellen, was die Notabeln zu tun hatten; wie es scheint, lag ihnen die Armen- und Altersversorgung ob.

14, 15: ולא . . . ישבה לגוי נכר (לאיש אשר ינע[3]. S. liest ולאשר לגוי נכר (יִשְׁבָּה[4] das er übersetzt »who was captived by a strange people«, was aber heißen müßte ולאשר יִשְׁבָּה מן גוי נכר, und wenn man auch den Text in dieser Weise emendieren

---

[1]) Im Aramäischen ist dies בלע nicht nachweisbar. Ber. 31 b שמובלע בין אנשים heißt nicht, wie Kohut u. Levy s. v. erklären »vorzüglich«, sondern wörtlich »verschlungen«, d. h. einer, der weder durch hervorragend gute noch durch besonders schlechte Eigenschaften sich von dem Mittelmenschen auszeichnet, wie der Talmud daselbst ausdrücklich bemerkt. Noch weniger haben Ausdrücke, wie עיירות המובלעות mit diesem בלע etwas zu tun, »Enclaven« sind von ihren Umgebungen »verschlungen«.

[2]) Vgl. Nachtrag 58.

[3]) Vgl. S. LIV, Note 7, wo er die richtige Leseart ינוע gibt.

[4]) Ist wahrscheinlich ein Druckfehler für יִשְׁבָּת, da יִשְׁבָּה überhaupt eine Unform ist.

wollte, blieben noch sachliche Schwierigkeiten. Die hier als unterstützungsbedürftig Erwähnten sind alle Mitglieder einer bestimmten Niederlassung מחנה, während »der Gefangene« doch sicher unter den Nichtjuden sich befindet. Die »Auslösung der Gefangenen«, פדיון שבוים, gilt dem Talmud zwar als eine sehr fromme Handlung[1]), aber vom Auslösen ist hier gar keine Rede. Auffällig ist auch der Ausdruck גוי נכר anstatt des kürzeren הגוים, was ja vollständig genügen würde. Es dürfte sich daher empfehlen ולאיש אשר יש בה לגוי נכר zu lesen; unterstützt sollen werden die Armen, Alten der Gemeinde, sowie die Bettler, die von auswärts kommen לאיש (אשר ינוע[2], und sogar der Mann eines fremden Volkes, der sich daselbst aufhält (ולאיש אשר יש בה לגוי נכר[3] darf nicht leer ausgehen. Es sei übrigens auf die Tosefta[4]) — Gittin V. 4 — hingewiesen, wo gleichfalls die Regel aufgestellt wird מפרנסין עניי גוים מפני דרכי שלום »man unterstütze die Armen der Heiden des Friedens wegen«[5]).

14, 19: אהרון וישראל ויכפר עוונו. S. nimmt mit Recht an, daß משוח vor אהרון zu ergänzen ist, jedoch darf man nicht das folgende ויכפר ע' auf משוח beziehen, ein »Sünden vergebender Messias« wäre nur in einem christlichen Werke denkbar. Sogar der Verfasser der Testamente der zwölf Patriarchen, trotz seiner weitentwickelten Messianologie, hat

[1]) Vgl. Baba b. 8b oben.

[2]) S. übersetzt es mit »heimatlos«, aber schon Ps. 59, 16 und 109, 10 ist נוע »betteln«, wie Ehrlich in seinem Kommentar z. St. richtig bemerkt, der auch darauf hinweist, daß die Verba der Bewegung, wie סחר, חזר, סבב im Hebräischen und Aramäischen gebraucht werden, um das Betteln auszudrücken.

[3]) In dieser Bedeutung ist לגוי biblisch, wie בן לישי und viele andere Beispiele zeigen.

[4]) Babli das. 65a, jer. V, 67c.

[5]) Die Mischnah Gittin V, 8 und 9 zählt eine Anzahl Verordnungen auf, die דרכי שלום zum Grunde haben; diese entsprechen in mancher Beziehung dem, was im englischen Gesetze »laws of equity« genannt ist.

sich nicht dazu verstiegen, dem Messias Sündenvergebung zuzuschreiben[1]). Ich vermute, daß der Text etwa so gelautet hat: עד אשר ישלח אל משוח מאהרון וישראל ויכפר עוננו, wobei »und er wird unsere Sünden vergeben« auf אֵל »Gott« zurückgehet. Derselbe Gedanke, wenn auch in andern Worten, findet sich am Ende unseres Fragments — 20, 33, 34 — wo die messianische Zeit als die beschrieben wird, in der sie auf den Lehrer der Gerechtigkeit hören werden und Gott ihnen ihre Sünden vergeben wird. Möglich freilich ist auch, daß ויכפר עוננו soviel wie ויכ' על עוננו ist; der Gesalbte Aarons, d. h. der Hohepriester, ist natürlich derjenige, welcher in der messianischen Zeit die Sühnehandlungen vollziehen wird.

15, 1: . . . כי אם שביעה הב. S. liest שבועת הברית und sieht sich daher gezwungen, in der folgenden Zeile או zu ergänzen, wahrscheinlich aber ist שבועה הכתובה באל' הבר' »der Schwur, der geschrieben steht bei den Eiden des Bündnisses« zu lesen, und wird hier eingeschärft, daß man keinen der Namen Gottes bei einem Schwur gebrauchen darf, weder den Namen אֵל noch אדוני, der Schwur soll vielmehr der Form der Flüche in Deut. 28, 15 ff. folgen. Der von unserem Autor gebrauchte Ausdruck שב' הכת' וכו' ist wohl Deut. 29, 20 אלות הברית הכתובה בספר und II Chron. 34, 24 האלות הכתובות על הסמ־ nachgebildet. Es ist höchst bemerkenswert, daß die von unserem Autor vorgeschriebene Schwurform nicht mit der in talmudischer[2]) Zeit üblichen identisch ist, wohl aber

[1]) Charles möchte zwar Test. Levi VIII, 14 εἰς μεσίτην τῶν ἐθνῶν lesen, aber sodann wäre der Messias nur der »Fürbitter« מליץ für die Heiden. Übrigens ist Ch.'s Annahme, der griechische Übersetzer hätte fälschlich לצלם anstatt למליץ gelesen, kaum annehmbar, denn κατὰ τύπον kann kaum auf לצלם zurückgehen.

[2]) Die damals — vgl. auch Test. XII Patr. Reuben VI, 9 — übliche Schwurform war: »Ich schwöre bei Gott, dem Herrn des Himmels«, obwohl auch »beim Barmherzigen« oder »beim Allmächtigen« nach Ansicht der Gelehrten genügend war, vgl. Scheb. 38 b.

mit der von den Geonim[1]) vorgeschriebenen, die darin besteht, daß das Gericht in Gegenwart der Person, der ein Eid aufgelegt wird, verkündet: »N. N. soll von diesen und diesen Flüchen getroffen werden, falls er nicht die Wahrheit spreche«. Bei der Abneigung, die schon in talmudischer Zeit bestand gegen das Schwören beim Namen[2]) Gottes,

[1]) Vgl. das von mir Geonica II, 154 veröffentlichte Responsum und die dort 147—8 von mir gegebenen Verweise; vgl. ferner Tur und Bet Josef Chosch. ha-M. 87, 35.

[2]) Die jüdischen Gelehrten gingen zwar nicht so weit wie das N. T., überhaupt jede Eidesleistung zu verbieten, nichtsdestoweniger enthielten sich die Frommen eines Eides, bei dem der Name Gottes ausgesprochen wurde, vgl. Nachmanides השגות zum סה"מ des Maimonides Gebot VII, der auf Tanchuma — ed. Buber III, 10 IV, 157 — hinweist, wo schon der wahre Schwur verboten wird, vgl. darüber Schmiedl im Bet Talmud I, 245—47, der freilich die Quellen, in denen der wahre Schwur verboten wird, nicht erschöpfte, weswegen ich die wichtigen unter ihnen hier folgen lasse. Tanchuma Ende Abschnitt ויצא wird mit Bezug auf die Worte der Schrift Gen. XXXI 53 וישבע יעקב בפחד אי יצחק bemerkt: Fern sei es, daß dieser Gerechte — Jakob — beim Namen des Königs — Gottes — schwur, er schwur vielmehr beim Leben seines Vaters, gleich einem, der um seine Worte zu bekräftigen sagt: beim Leben meines Vaters, ob ich es tun werde. Sogar diesen Schwur hätte Jakob nicht geleistet, wäre es nicht aus Furcht — vor Laban — gewesen. וישבע בפחד אביו יצחק חם ושלום לא נשבע אותו צדיק בשמו של מלך אלא בחיי אביו כאדם הרוצה לאמת דבריו ואומר חי אבא אם אעשה זאת ואף אותה שבועה לא נשבע לולי הפחד כדכתיב בן יכבד אב. Es ist höchst lehrreich zu bemerken, daß diese Worte des Midrasch beinahe dieselben sind, die Philo — Einzelgesetze, II, 2; II, 241 — gebraucht zur Erklärung des erwähnten Schriftverses. »Im Gesetzbuche — Gen. l. c. — ist über einen unserer Ahnherren . . . verzeichnet, daß er schwor bei der Furcht seines Vaters, zum Nutzen und zur bedeutungsvollen Belehrung der späteren . . ., damit sie ihre Eltern in der gehörigen Weise ehren . . . und sich nicht so leicht unterstehen, den Namen Gottes anzurufen.« In Rücksicht auf diese Worte Philos wäre ich sogar geneigt, den Schlußsatz im Midrasch in folgender Weise zu übersetzen: »Sogar diesen Schwur hätte Jakob nicht geleistet, wäre es nicht um seinem Respekt — seiner Furcht — für seinen Vater Ausdruck zu geben, wie es geschrieben steht — Mal. I, 6 — »der Sohn ehrt seinen Vater. Im Midrasch zum

so daß Leute es vorzogen, lieber Geldverluste zu erleiden, als die ihnen vom Gericht auferlegten Eide zu leisten, darf man wohl annehmen, daß die Geonim mit ihrer Schwurform einen schon zur Zeit des Talmud existierenden Gebrauch gesetzlich fixierten. Vgl. auch Philo, Über die Einzelgesetze 2; II, 270; Über den Dekalog 17 und 18; II, 195, 196;

Dekalog — Jellinek, B. ha-M. I, 72 — wird der wahre Schwur noch strenger beurteilt: »Sogar einen wahren Schwur darf man nicht schwören . . . und wer den Namen Gottes entweiht, indem er falsch, ja sogar wenn er der Wahrheit gemäß schwört, dessen Schlupfwinkel — lies מסתורו für משכורתו — offenbart Gott, und seine Schlechtigkeit wird allen Menschen bekannt; wehe ihm in dieser Welt und wehe ihm in der zukünftigen Welt« . . . אפילו באמת אין אדם רשאי לישבע וכל המחלל שמו של הקב״ה ונשבע לשקר או אפילו באמת סופו הקב״ה מגלה משכורתו ורשעו לכל אדם אוי לו בעולם הזה אוי לו לעולם הבא. Aus einem unbekannten Midrasch zitiert R. Jochanan Treves in seinem Werke קמחא דאבישונא — zum Wochenfest סיוט: אלי בהנחילך — folgenden Ausspruch über den wahren Schwur: dieser Vers — Jes. XLVIII, 1 — tut dir kund, wie schwer die Sünde des Schwörens ist, denn sogar wenn jemand gezwungen war, im Gericht beim Namen Gottes zu schwören, soll er als Buße für den geleisteten Eid Almosen geben בא הבתוב להודיעך כמה חמורה השבועה שאפילו הוצרך להשבע בבית דין באמת בשם ויי יתן צדקה על השבועה. Bezeichnend für die Scheu, einen, wenn auch wahren Eid zu leisten, ist die Anekdote Baba B. 32 b unten, über den Mann, der seinen Ruf aufs Spiel setzt und sogar eine Unwahrheit sagt, um nur nicht einen Eid leisten zu müssen. Es ist auch wohl auf Grund dieser Angaben in der talmudisch-midraschischen Literatur, daß im Sefer Chassidim S. 137; 341 ed. Wistinetzki, die vollständige Enthaltung des Schwörens anempfohlen wird. Daß aber diese Scheu vor dem Schwören älter als das Urchristentum ist, zeigen nicht allein Philo und die Essener, von denen nach der Angabe des Josephus — Bell. Jud. II, 8, 6 — ein Eid schlimmer als ein Meineid betrachtet wurde, sondern auch die Pharisäer zur Zeit des Herodes. Diese, berichtet Josephus — Ant. XV, 10, 4 — verweigerten den Huldigungseid, wurden aber nicht bestraft aus Rücksicht auf Pollio — sicher הלל und nicht אבטליון — den Herodes hochschätzte. Diese Verweigerung des Huldigungseides kann keinen anderen Grund gehabt haben, als die Abneigung der Pharisäer, beim Namen Gottes zu schwören, sonst wäre Herodes der letzte gewesen, ihnen den Huldigungseid zu erlassen. Dieser Grund war es sicher, den die Essener für die Verwei-

Allegor. 73, der gleichfalls den Gebrauch des Namen Gottes beim Schwur strengstens verpönt.

15, 2: ואת תורת משה אל יזכור. Auch zu dieser Vorschrift findet sich eine Parallele in der geonäischen[1]) Entscheidung, daß ein Schwur bei der Torah von keiner Autorität aufgehoben werden kann אין התר לשבועה זו, und, wie schon von den Decisoren[2]) bemerkt worden, hätten die Geonim diese Anordnung erlassen, um das Volk von, solchen Schwüren zurückzuhalten. Vermutlich ist auch der im Talmud gebrauchte Schwur[3]) משה nur eine Verkürzung von בתורת משה, das man aus Scheu nicht ganz aussprach[4]). Potztausend m Deutschen und Sacrebleu im Französischen zeigen,

---

gerung des Huldigungseides hatten, denn von ihnen berichtet Josephus ausdrücklich, daß sie niemals schwuren, und der Unterschied zwischen den Pharisäern und den Essenern in dieser Hinsicht war der, daß jene als Leute, die im praktischen Leben standen, den Eid im Gericht beibehielten, wenn auch sie selbst niemals einen solchen leisteten, während diese ihn ganz verwarfen. Zu bemerken ist noch, daß sogar die Essener nur den Eid beim Namen Gottes verpönten, während sonstige Schwüre und Flüche auch bei ihnen in Gebrauch waren, wie Josephus Bell Jud. II, 8, 7 ausdrücklich angibt, und es ist genau derselbe Standpunkt, den auch unser Verfasser einnimmt. Im Buche der Jubiläen, wie im Test. XII Pat. sind dagegen Schwüre beim Namen Gottes sehr häufig.

[1]) Vgl. meine Geonica II, 153 und die dort 146 verzeichnete Literatur, wozu noch hinzuzufügen wäre Responsum des R. Meir aus Rothenburg, ed. Bloch, 120.

[2]) Vgl. z. B. Responsum des R. Meir aus Rothenburg 122, R. Nissim zu Meg. 22b, und das kürzlich von Freimann veröffentlichte אור זרוע zu Scheb., wo ein ausführliches Responsum des R. Isaak b. Abraham sich findet, der nachweist, daß in talmudischer Zeit dieser Schwur genau wie irgend ein anderer Schwur unter Umständen aufgehoben werden konnte.

[3]) Vgl. WBB. und Ned. 10b, wo wohl מוהי eine volkstümliche Verballhornung von משה ist.

[4]) Wie aus Pes. r. XXVII, 199b hervorgeht, ist die im Talmud erwähnte Sitte, beim Schwören die Tora in der Hand zu halten, nur eine impressive Art für das Schwören »bei der Torah«, das freilich später auch bei anderen Schwurformeln gebraucht wurde.

welche Veränderung das Volk mit Schwurformeln vornimmt.

15, 3: ואם באלות הברית . . . השפטים. S. vermutet mit Recht daß vor השפטים etwa והובא לפני zu ergänzen ist, und wäre auf die Halachah hinzuweisen, daß Meineid gerichtlich bestraft wird, obwohl sonst nur »Handlungen« aber nicht »Worte« strafbar sind[1]).

15, 4: והתודה והשיב. Vgl. oben zu 9, 13.

15, 5: . . . . את בניהם איש. Nach 10, 1 ist das fehlende leicht zu ergänzen: את בניהם אשר מלאו ימיהם לעבור וכו' »deren Söhne, sobald sie das Alter erreichten, die Musterung zu passieren«, d. h. sobald sie zwanzig Jahre alt sind, nicht dreißig, wie S. angibt[2]).

15, 8: אשר לרבים יפקדוהו. Wenn unsere Erklärung zu 13, 7 richtig ist, dann ist unsere Stelle zu übersetzen: »Am Tage, an dem er mit dem Censor spricht, soll dieser ihn — den Reuigen — den Notabeln übergeben mit dem Eid des Bündnisses«.

15, 10: ואל . . . ן . . . (לעשות בם[3]. Die fehlenden Worte ergänze ich: לעשות בם כחפץ אל »um sie — die Gesetze — zu erfüllen, gemäß dem Wunsche Gottes«. Da übrigens ן sehr häufig ץ wird, so ist vielleicht für כחפץ das gewöhnliche כרצון zu lesen.

15, 11: המבקר . א . יתפתה. S. liest המבקר אישר, da aber vor א eine Lücke in der Handschrift ist, so kann nicht אשר das fehlende Wort sein, weswegen ואז wohl zu ergänzen sein dürfte. Für das folgende יתפתה, dessen Lesung, wie S. bemerkt, sehr zweifelhaft ist, möchte ich יתפתח[4]) »in das Ver-

[1]) Vgl. Mechilta Jithro VII. 68b; Scheb. 21a.

[2]) Das Alter der Beamten — 10, 6; 14, 7 — ist höher angesetzt als das der gewöhnlichen Mitglieder, was S. übersehen hat, denn לעבו' ע' הפקודים kann nur das Alter von zwanzig bezeichnen.

[3]) Wenn בם gelesen wird, dann bezieht es sich auf die Gesetze der Torah, בה dagegen auf die Torah selbst.

[4]) Die Anwendung von פתח im Sinne von einführen in einen Text, erläutern, ist mischnisch, vgl. Schekal. V, 1; für den speziellen

ständnis derselben eingeführt werden« lesen; die hier gegebene Vorschrift lautet demnach: Niemand teile ihm — dem neuen Mitgliede — die Lehren der Sekte mit; erst wenn er vor dem Zensor steht, werde er von diesem in das Verständnis derselben eingeführt.

16, 1: יקום האיש על נפשך. Der Text verlangt unbedingt נפשו, was auch in Zeile 4 wirklich steht, und נפשך ist wohl nur ein Druckfehler.

16, 2: . . . ובשבועותיהם . . . ופרוש קציהם. Dieser Satz unterbricht den Zusammenhang, und seine Echtheit ist sehr verdächtig. Er rührt wohl von einem Leser her, für den das Buch der Jubiläen hohe Autorität besaß, und der darauf aufmerksam machte, daß die Worte unseres Fragments »denn alles ist in derselben — der Torah — genau angegeben« כי בה הכל מדוקדק nicht wörtlich zu nehmen seien, denn was »das Kalendarium« anbetrifft[1]) פרוש קציהם, so muß man sich nach dem richten, was im Buche der Jubiläen darüber enthalten ist. Dem מדוקדק bezüglich der Torah wird daher das מדוקדק bezüglich des genannten Pseudepigraph entgegen gesetzt.

16, 6: על כן נימול אברהם ביום דעתו. Was dieser Satz über die Beschneidung Abrahams mit der vorhergehenden Bemerkung des Verfassers zu tun hat, ist absolut nicht abzusehen. S. verweist auf das Buch der Jubiläen XV, 26, 32, wo aber von der Errettung von der Macht Mastemas durch die Beschneidung sich kein Wort findet, abgesehen davon, daß unser Verfasser von dem Entschluß, die Torah zu halten, spricht und nicht von der Beschneidung; ferner kann ביום דעתו kaum »on the day of his knowing it« bedeuten, sondern heißt wörtlich, am Tage seines Erkennens. Es empfiehlt sich daher ניצל für נימול zu lesen; Abraham, sagt unser Verfasser, wurde gerettet — von der Nachstel-

Gebrauch in unserem Fragment, vgl. jer. Moëd k. III, 183 שפתח לו תחלה, wonach vielleicht zu lesen ist: ואו יפתח לו.

[1]) Vgl. oben.

lung Mastemas — am Tage seines Erkennens, d. h. sobald er Gott erkannt hatte und fest entschlossen war, in dessen Wege zu wandeln. Unser Verfasser spielt wohl auf die im Buche der Jubiläen XI, 16 ff. und in der Apokalypse Abrahams III—VIII sich findende Legende an[1]), wonach Abraham die Nichtigkeit des Götzendienstes aus sich selbst erkannt hatte und dafür von Gott damit belohnt wurde, daß er ihn von den Plagen, die er über die andern Menschen gebracht hatte, erlöste und schließlich sich ihm offenbarte, so daß Mastema über ihn und seine Nachkommen keine Macht hatte.

16, 8: עד מחיר מות. Dieser Ausdruck ist das Äquivalent für die in der Halachah sowie Haggadah gebrauchte Redensart יהרג ואל יעבר »man lasse sich eher töten, als daß man übertrete«. Falls diese Worte unseres Verfassers wörtlich zu nehmen sind, dann differiert seine Ansicht mit der Halachah[2]), die die Regel aufstellt, daß, wo Lebensgefahr zu befürchten ist, alle Verbote übertreten werden dürfen, mit Ausnahme von Götzendienst, Unzucht und Mord. Wahrscheinlich aber ist עד מחיר מות nicht wörtlich zu nehmen, wie auch im Talmud ähnliche Ausdrücke gebraucht werden — vgl. z. B. Baba m. 59 a; Erub. 21 b; Echah R.[3]) I, 62 a und die von Buber angeführten Parallelstellen — um ein gewisses Verbot einzuschärfen. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß nach Philo[4]) Meineid mit dem Tode

[1]) Ähnliches auch in den rabbinischen Quellen, vgl. meine »Legends of the jews« I, 209 ff.

[2]) Vgl. Sanh. 74a u. a. m. O.

[3]) Daß an dieser Stelle ח' מ' nicht wörtlich zu nehmen ist, ergibt sich mit Evidenz aus der Parallelstelle Pes. 99 b, wo zuerst dieselbe Sünde dem Genusse verbotener Speisen gleichgestellt wird und dann in emphatischer Weise ח' מ' zugeführt wird. Maimonides, Assur. X, 20 ist daher im vollen Rechte, wenn er diese haggadische Übertreibung unberücksichtigt läßt.

[4]) Über die Einzelg. II, 28 ed. Mang. 275 u. II, 252; bei Philo ist überhaupt der Eid sündhaft — l. c. 2 — worin er wesentlich mit der Ansicht unseres Verfassers — vgl. zu 15, 1 — übereinstimmt. Einzelg. II, 3; 27, 2 heißt es nur allgemein, daß der Mensch mit

bestraft wird, und es wäre gar nicht auffällig, wenn unser Verfasser in Übereinstimmung mit den Karäern, Aderet El. 87a, die Ansicht verträte, daß ein Verbot, auf dessen Übertretung Todesstrafe gesetzt ist, unter keinen Umständen übertreten werden darf, und sei es auch, um sich das Leben zu erhalten[1]). Auch in rabbinischen Quellen finden sich Aussprüche, die ganz deutlich darauf hinweisen, daß die Ansicht, wonach Meineid mit dem Tode zu bestrafen ist, eine ziemlich geläufige war. So heißt es in Pesikta R. XXVI, 131 a, Nebucadnezar ließ Zidkijahu folgendes mitteilen: dem Gesetze deines Gottes gemäß bist du des Todes schuldig, denn du schwurest falsch bei seinem Namen אם בדין אלהיך חייב אתה להרג שנשבעת בשמו לשקר. Die Möglichkeit, daß jemand, um einen Eid zu erfüllen, sich den Tod zuzieht, scheint auch jer. Nedarim II, 37 b vorausgesetzt zu werden, wie R. David Fränkel in seinen Glossen קרבן ירושלמי z. St. richtig bemerkt. Der Verfasser des ספר חסידים begründet sein uneingeschränktes Verbot des Schwörens damit, daß »die Alten sogar, wenn man sie tötete, ihren Eiden treu blieben« und daher sich das Schwören gestatten konnten. Obwohl keine Quelle für diese Behauptung angegeben wird, so ist doch wohl anzunehmen, daß eine solche dem Verfasser des ס' חסידים vorlag. Tanchuma, ed. Buber, III, 10 wird zwar gesagt, daß nur sehr fromme Männer, wie Abraham, Joseph und Job schwören dürfen, was der Ansicht des ס' חסיד' entspricht, aber nichts ist daselbst zu finden von den Frommen, die bis zum Tod ihren Schwüren treu blieben. Vgl. auch Ben Sira 4, 28 עד המות היעצה das lebhaft an ע' מ' מות erinnert.

ganzer Kraft und auf jede Weise suchen muß, einen Schwur zu halten, so daß er durch nichts in der Durchführung seines Entschlusses gehemmt werde.

[1]) Vgl. Pirk. Rab. Hak., ed. Grünhut, 43, angeführt in ישמה משה zu Ketubb. 19a, wo aus einer nicht kanonischen Baraita die Meinung zitiert wird, daß auch Raub גזל zu den Sünden gehört, die man nicht begehen darf, und sei es auch zur Erhaltung des Lebens.

16, 8: אל יפרהו. S. möchte יפרהו »auflösen« lesen, und wenn man berücksichtigt, daß die Frage, ob jemand von Schwüren absolviert werden kann, ein strittiger Punkt zwischen den Schulen Schammais und Hillels ist[1]), so könnte man geneigt sein, diese Emendation zu akzeptieren und unsern Verfasser zu einem Schammaiten stempeln, die behaupten אין שאלה בשבועה ein Schwur kann nicht aufgehoben werden[2]). Jedoch liegt kein Grund vor, von dem gegebenen Text abzuweichen, denn wie aus I Sam. XIV, 45 hervorgeht, gab es eine Zeit, wo man es wohl für möglich hielt, daß man ein Gelübde übertreten darf, falls eine gewisse Summe dem Heiligtum gegeben wird[3]). Demnach wäre אל יפרהו ganz richtig; ein Schwur ist für unsern Verfasser, wie übrigens auch für die Halachah, verbindlich, und man kann nicht durch »die Entrichtung eines Lösegeldes« von demselben sich dispensieren lassen.

16, 8—9: כל אשר . . . איש על נפשו ל . . . עד מחיר מות. S. rekonstruiert diese Zeile in folgender Weise: כל אשר יקים איש על נפשו לסור מן התורה עד מחיר מות אל יקימהו, so daß wir zuerst die Vorschrift hätten über den Schwur, der die Erfüllung eines Gesetzes oder einer neutralen Handlung zum Gegenstand hat, und dann über einen solchen, der auf die Übertretung eines Gesetzes zielt. Man könnte zur Bestätigung dieser Auffassung auf die Halachah — Ned. II, 2; Philo Einzelg. II, 3 — sich berufen אין נשבעין לעבור על המצות »Kein Schwur hat Giltigkeit, wenn er auf die Aufhebung eines Gebotes zielt«

---

[1]) Vgl. Nedarim 28a; es sei hier darauf hingewiesen, daß die Ansicht der Schammaiten — Nasir V, 1 — להקדש טעות הקדש »ein Gelübde an das Heiligtum muß eingelöst werden, auch wenn dasselbe infolge eines Irrtums gemacht wurde", gleichfalls auf die Abneigung dieser Schule gegen »das Aufheben von Gelübden« zurückzuführen ist, das sie auf ein Minimum zu beschränken suchen.

[2]) Vgl. oben zu 11, 17.

[3]) Dies ist wenigstens die traditionelle Auffassung von ויפדו in dieser Bibelstelle, vgl. Midr. Schem. z. St., ed. Buber, 96; vgl. auch Sifre Z. 171, wo Hillel gegen »das Auslösen« eines Gelübdes opponier

nur würde sich dann empfehlen, die fehlenden Worte etwa in dieser Weise zu ergänzen: כל אשר יקים איש על נפשו לעבור עברה, denn nicht allein entspräche dann עד וכו' לעבור עברה den mischnischen (לעבור על המצות[1], sondern wie aus 15, 3 hervorgeht, ist dieser Gebrauch von עבר unserem Verfasser bekannt. Nicht desto weniger glaube ich nicht, daß diese Auffassung die richtige ist, da es doch höchst mißlich ist, den Ausdruck עד מחיר מות für Dittographie aus dem vorhergehenden Verse zu erklären, was bei dieser Auffassung doch unbedingt notwendig ist. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß unser Verfasser einen Unterschied zwischen »Eid« שבועה und »Gelübde« נדר macht[2]), das erstere ist unter allen Umständen bindend עד מחיר מות אל יפדהו, während die Verpflichtung, ein Gelübde einzulösen, unter gewissen Umständen wegfällt; wir würden dann lesen: כל אשר ידור איש על נפשו לעשות יקים דברה[3]) ואם עד מחיר מות אל יקימהו »wenn jemand auf sich irgend ein Gelübde nimmt, dann erfülle er sein Wort, wenn aber dafür mit dem Leben zu bezahlen wäre, dann erfülle er es nicht«.

16, 10: אשר אמ . . . שה להניא. S. liest אמר משה, jedoch wäre es höchst unwahrscheinlich, die biblischen Gesetze als die Worte Moses angeführt[4]) zu finden, während sie die Gesetze Gottes sind. Man lese האשה אשר על שבועת[5]) אמר על אשה להניא את שבועתה »über den Eid der Ehefrau

[1]) Die in der Handschrift noch erhalten gebliebenen Buchstaben machen es unmöglich, auch in unserem Fragmente לע' על המצות zu lesen.

[2]) Vgl. die oben im Texte ausgeführte Ansicht der Schammaiten, die von einer Auflösung der Schwüre nichts wissen wollen, wohl aber sie bei Gelübden gelten lassen.

[3]) Die Schreibart דברה für דברו ist bei der eigentümlichen Orthographie des Fragments nicht auffällig.

[4]) Anders 8, 14, wo mit den Worten א' משה auf eine Aussage Moses' Bezug genommen wird, und nicht auf ein Gesetz.

[5]) Unter שבועות sind natürlich auch נדרים einbegriffen, die Halachah spricht gewöhnlich von den נדרים, die der Ehemann anulliert und schließt dabei auch שבועות ein.

bezüglich der — in der Schrift, Num. 30, 8 ff. — gesagt ist, daß ihr Mann ihren Eid aufhebe«.

16, 11: שבועה אשר לא . דע . . דם להקים הוא. S. ergänzt die fehlenden Worte zu: לא ידע אדם, ohne jedoch eine Erklärung dieser dunkeln Worte[1]) zu geben; denn daß der Mann erst wissen muß, daß seine Frau einen Eid geleistet hat, bevor er denselben annullieren will, ist doch selbstverständlich. Möglich wäre zwar, daß hier die, Mischnah Ned. X, 7 erwähnte, Halachah gegeben wird, nämlich, daß der Mann nur den geleisteten Eid aufheben kann, aber nicht die Macht habe zu erklären, »die Eide, welche meine Frau leisten wird, sollen ungültig sein« כל הנדרים שתדורי . . . הרי הן מופרין אינו מופר; jedoch wird man dann לא ידע אישה erwarten und nicht לא ידע אדם, da es ganz gleichgültig ist, ob andere Leute Kenntnis von der Eidesleistung hatten oder nicht. Ich lese daher אשר לא להרע אדם »einen Eid, der nichts zum Nachteile einer Person enthält, kann der Ehemann nicht aufheben«. Der Ausdruck להרע אדם in dem oben erwähnten Sinne wird sehr häufig in der Halachah[2]) gebraucht, und in unserem Falle ist es so viel wie לענות נפש in Num. 30, 14; nur »Entsagungsgelübde« kann der Mann annullieren נדרים ישיש בהם עוני נפש, behauptet die Mischnah Ned. XI, 1, weswegen auch unser Autor sagt, daß Gelübde, die keine Entsagungen[3]) enthalten, rechtsgültig bleiben, trotz des Protestes seitens des Mannes.

---

[1]) S. übersetzt איש mit »man«, während hier vom »Ehemann« die Rede ist, denn nur dieser kann die Eide seiner Frau aufheben. Vielleicht ist auch איש nur verkürzte Schreibweise für אישה »ihr Ehegatte«.

[2]) Genau genommen, lautet dieser Ausdruck in der rabbinischen Sifra zu Lev. V, 4 und Scheb. 27 a, vgl. jedoch Sifre Z. 171. להרע אחרים

[3]) In der Schrift ist in לענות נפש das נפש der Frau gemeint, unser Verfasser fügt jedoch hinzu, daß, wenn auch das Gelübde keine Entsagung für die Frau enthält, es auch dann nur giltig ist, wenn es nicht להרע אדם »irgend jemandem zum Nachteil gereicht«, anderenfalls ist es ungültig, wie auch die Halachah Sifra und Scheb. a. a. O. behauptet.

16, 11—12: ואם להניא אם לעבור ברית . . . ואל יקימנה. S.: As to disallowing if it is to transgress the covenant then he shall disallow it and not confirm it. Diese Auffassung des Textes ist aber ganz unmöglich, denn abgesehen davon, daß ואם להניא nicht gut »as to disallowing« heißen kann, ואשר להניא wäre das allein richtige, so ist es doch sachlich ausgeschlossen, daß die Macht des Ehemannes, die Eide seiner Frau zu annullieren, sich nur auf die Fälle bezieht, wenn diese der Aufhebung eines Gesetzes gelten; wird doch in der vorhergehenden Vorschrift[1]) — Zeile 9 — ausdrücklich hervorgehoben, daß kein Eid irgend welche Gültigkeit habe, wenn er auf die Aufhebung eines Gesetzes abziele. Ich lese ואם לא להרע und beziehe es auf das Vorhergehende: wenn ein Eid kein »Enthaltungseid« war, so muß die Frau ihn erfüllen; andernfalls steht dem Manne das Recht zu, ihn zu annullieren. Außer den Enthaltungsgelübden נדרים שיש בהם ענוי נפש kennt die Halachah[2]) noch eine zweite Klasse von Gelübden, die der Ehemann annullieren kann, nämlich solche, die in die ehelichen Rechte des Ehegatten eingreifen נדרים שבינו לבינה, und diese sind es, welche von unserem Verfasser als לעבור ברית bezeichnet sind, wobei ברית wie einige Male in der Schrift[3]) Ehebündnis bedeutet und לעבור ברית so viel wie »das eheliche Recht

[1]) Wenn man auch die von mir zu diesem Satze gegebene Erklärung akzeptiert, wonach er von ganz anderem handelt, als von Eiden zur Aufhebung eines Gesetzes, so ist es doch ausgeschlossen, daß unser Autor das Annulierungsrecht des Ehemannes auf die Fälle beschränken sollte, bei denen die Schrift ausdrücklich לענות נפש bietet.

[2]) Sifre Num. 155, Ned. 79b u. a. v. a. O. Philo, Einzelg. II, 6 scheinen der Ansicht zu sein, daß dem Ehemanne nur dann das Recht der Annullierung zusteht, falls die Gelübde in seine Rechte eingreifen. Vielleicht ist Zeile 11 zu lesen: נד' שאין בי ע' נ' = אשר לא לענות נפש אדם worauf dann לעבור ברית = נד' שבינו לבינה folgt. Wie S. in der Note bemerkt, ist ein נ nach dem ע noch sichtbar, was für לענ' נ' spricht.

[3]) Ezech. 16, 8 wird sogar für »ehelichen« der Ausdruck mit ואבוא בברית gebraucht.

verletzen«. Es sei hier zugleich bemerkt, daß die Geonim das Recht des Ehemannes auf Gelübde נדרים beschränkten, während die Schwüre שבעות der Frau nicht annulliert werden können; vgl. הלכות פס', ed. Müller, Nr. 122.

16, 13: אל ידור איש למזבח מאום אנום. S.: »No man shall vow anything for the altar under compulsion.« Dieses Gesetz[1]) wäre aber dann an die falsche Adresse gerichtet; niemand will gezwungen werden, während gar mancher gerne andere zwingt; eine Ermahnung an diese wäre am Platze, aber nicht an jene. Man übersetze daher מאום אנום »etwas, das mit Gewalt weggenommen worden ist«. Gott haßt Raub als Ganzopfer, sagt schon Jesaia — 61, 8 —, Maleachi — I, 13 — wirft seinen Zeitgenossen vor, daß sie geraubte Tiere als Opfer bringen und Ben Sira 32, 14 ermahnt ואל תבטח על זבח מעשק »verlasse dich nicht auf ein Opfer von geraubtem Gute«. Aus diesem Verse darf übrigens nicht gefolgert werden, daß die Sekte im Besitze eines Altars sich befand; denn es ist wesentlich die zweite Hälfte dieses Gesetzes, nämlich, daß die Priester die ihnen zukommenden Abgaben nicht mit Gewalt an sich reißen dürfen[2]), auf die es unserem Verfasser ankommt, und dies ist unabhängig von der Existenz eines Heiligtums. Da aber unser Verfasser nur für die erste Hälfte, biblische Belege hatte, wie schon bemerkt worden ist[3]), so leitet er die Vorschrift über die Priester mit der über die Opfer ein, obwohl diese nur theoretisch Bedeutung für ihn und seine Leser hat.

16, 12: וכן המשפט לאביה. Auch die Halachah — Sifre

[1]) Auch die Halachach — Sifra I, 3 — kennt diese Vorschrift, jedoch kann unter Umständen jemand zur Opferdarbringung gezwungen werden, wogegen unser Autor sich wendet.

[2]) Vgl. weiter unten im Texte zu 16, 14.

[3]) Targum scheint zwar in Jesaia a. a. O. גזל ועולה gelesen zu haben, aber für die massoretische Lesung בעולה haben wir schon die Autorität des Tanna R. Simon b. Jochai, vgl. Sukkot 30a, der aus diesem Verse die Halachah deduziert, daß gestohlenes Gut von dem Altar ausgeschlossen bleiben muß. Vgl. auch Philo, Noahs Weinberg XXV,

Num. 155 und Jer. Ned. XII, 42c oben — behauptet, daß das Annullierungsrecht des Vaters genau dasselbe ist wie das des Ehemannes[1]), Philo jedoch — Einzelg. II, 6 — kennt keine Beschränkungen des Vaters in dieser Hinsicht.

16, 14: אל יקחו מאת ישראל. Nach ישראל ist wohl zu ergänzen תרומתם בזרוע, wozu Tosefta Menachot XIII, 18 ff. eine sprachliche wie sachliche Parallele bietet. Wir erfahren aus derselben, daß in der der Tempelzerstörung kurz vorhergehenden Zeit die Machthaber unter den Priestern ihre Sklaven nach den Tennen sandten, um durch Gewalt die Abgaben zu erzwingen[2]). Die Halachah — Chullin 133a — verbietet nicht allein das eigenmächtige Aneignen der Gaben, sondern sogar das Bitten um dieselben. Ebenso ist es dem einzelnen Priester verboten, bei der Feldarbeit behilflich zu sein, damit der Besitzer des Feldes aus Erkenntlichkeit ihm die Abgaben zukommen lasse. Ein solcher Priester wird genannt כהן המסייע בבית הגרנות »ein Priester, der Dienst leistet bei den Dreschtennen«[3]).

16, 14: יקדש איש את מאכל . . . לי הוא אשר. Ich lese אל יקדש איש את מאכל פעלו כי הוא אשר »nicht erkläre jemand: die Speise des Lohnarbeiters ist heilig, mit Bezug darauf heißt es usw.« Zum Verständnis dieser Vorschrift ist zunächst darauf hinzuweisen, daß nach der Halachah[4]) der Feldarbeiter nach Belieben von dem Gegenstand, an dem er tätig ist, essen darf, ohne daß der Besitzer ihn daran hindern kann. Nun ist wohl anzunehmen, daß mancher Geizhals, um dieses Gesetz zu umgehen, vor seinen Arbeitern zu erklären pflegte, »daß das, was sie essen werden, dem

der sich über die Leute lustig macht, welche unredlich erworbenes Gut dem Altar weihen.

[1]) Die von Friedmann z. St. aus dem Kommentar R. Hillels mitgeteilte Erklärung, wonach die Ansicht des Sifre gerade das Gegenteil wäre, ist so gezwungen, daß sie keiner Widerlegung bedarf.

[2]) Dasselbe berichtet bekanntlich auch Joseph. Ant. XX, 8, 8; 9, 2.

[3]) Vgl. z. B. Kidd. 6b.

[4]) Bab. mez. VII, 2—8 auf Grund von Deut. XXIII, 25—26.

Heiligtum geweiht (קדש[1] sei«, und natürlich wagte dann keiner etwas anzurühren. Vor solchen Gesetzesumgehungen wird hier gewarnt, und in echt midraschischem Stile wird der Vers Micha II, 1 איש את אחיהו יצודו חרם »einer fängt den andern mit dem Netz« angewandt, indem חרם im Sinne von Geweihten = הקדש genommen wird, und ferner עבדו für אחיהו gesetzt, so daß dieser Vers lautet: »Der Herr[2]) fängt seinen Arbeiter durch Weihung«, d. h. dadurch, daß er das, was dem Arbeiter zukommt, für heilig erklärt[3]).

19, 2—3: כחוק הארץ אישר היה מקדם. B. umschreibt den kurzen Ausdruck von A — 7, 6 — כסרך הארץ etwas umständlich mit »gemäß den Gesetzen, die in früherer Zeit galten«, was aber kaum richtig sein dürfte, da סרך הארץ wohl nichts anders bedeutet als das mischnische דרך ארץ — biblisch ד' כל הארץ — d. h. »der gebräuchliche Lebenswandel«. A in seiner Vorliebe für biblische Redensarten gebraucht מחנה und מחנות, ohne aber dabei an die in der Schrift erwähnten »Lager« zu denken, sondern an irgend welche Niederlassung. Dagegen nahm B מחנה in seinem technischen Sinne und war daher gezwungen, den folgenden כסרך הארץ eine Bedeutung zuzuschreiben, an die der Verfasser gar nicht dachte.

19, 3: וכמשפט היסודים. Für die Leseart יסודים »Fundamente« gegenüber יסורים, »Unterweisungen«, spricht der folgende Satz im slavischen Henochbuche 52, 9: »Gesegnet ist der, welcher beobachtet die Fundamente seiner Väter«.

---

[1]) Ähnlich wird bekanntlich im N. T. den Pharisäern vorgeworfen, daß sie durch Erklärung ihres Besitzes als heilig sich den Pflichten gegenüber den Eltern entziehen.

[2]) So faßte wohl unser Verfasser איש in diesem Verse auf, vgl. oben 13, 2 איש כהן.

[3]) Bei der midraschischen Methode unseres Autors wäre gar nicht auffällig, wenn er bei der Umwandlung von אחיהו in עבדו an die Regel gedacht hat, daß sogar ein Sklave עבד unser Bruder ist, denn אחיו הוא במצות, er ist unser Bruder — gleich uns — in der Pflicht, die Gebote zu beobachten, vgl. Baba kamma 87b.

Demnach ist auch an unserer Stelle von den יסודים, d. h. den Lehren der Väter[1]) und dann von סדר התורה, mosaischen Lehren die Rede.

19, 5: כאשר אמר. Die gewöhnliche Form der Zitierung von Bibelstellen in der talmudischen Literatur ist שנאמר, daneben aber auch אמור und diese letztere Form liegt wohl auch in כאשר אָמַר vor, obwohl es nicht ausgeschlossen ist, daß אמר elyptisch für אמר הכתוב steht.

19, 9: והשומרים אותו. S. »and they that watch him are the poor of the flock«. Nun ist es wahr, daß wie S. annimmt, hier auf Sech. XI, 11 עניי הצאן השמרים אותי hingewiesen wird, jedoch gibt eine wörtliche Übernahme des biblischen Textes hier absolut keinen Sinn; man lese daher אותם für אותו und übersetze: »und diejenigen welche sie — die Gebote Gottes — beobachten, sind das arme Schaf, das entkommen wird usw.« Der Gegensatz ist zwischen den Verächtern der Gesetze המאסים במצות — Zeile 5 — und denen, die die Gesetze beobachten השומרים אותם und die daher bei der Heimsuchung entkommen werden.

19, 11—12: אשר אמר יחזקאל ביד יחזקאל. Wir haben hier zwei Lesearten nebeneinander, die eine אשר אמר יחזקאל — vgl. oben 3, 21; 7, 17; 8, 14 — und die andere אשר אמר ביד יחזקאל; in der talmudischen Literatur finden sich gleichfalls diese zwei Zitierungsformen[2]), entweder die biblische Stelle wird dem Propheten zugeschrieben אמר ישעיהו, ירמיהו usw. oder על ידי . . . הוא אומר, wo wohl (הקדוש ברוך הוא[3]) mit הוא gemeint ist. Ursprünglich lag wohl die Absicht vor, durch die zweite Form den hohen Grad der Inspiration auszudrücken, es

[1]) Bekanntlich spielen diese Lehren eine bedeutende Rolle in unserem Fragment.

[2]) Vgl. z. B. Makkot 24a משה אמר . . . ישעי' אמר und Erubin 21a אמרו דור אמרו איוב א' יחזקאל; Bacher, Terminologie II, 19 ff. hat aus Babli keinen einzigen Beleg für diesen Gebrauch.

[3]) Bacher, Terminologie I, 68 nimmt an, daß הוא für הכתוב steht, was aber nicht wahrscheinlich ist, da nicht abzusehen ist, weswegen denn diese Änderung vorgenommen ist, während das Ersetzen

sollte damit angedeutet werden, daß der Prophet nur das Instrument ist, dessen sich Gott bediente, so daß es die Worte und nicht die Propheten sind, später aber wurden beide Formeln ohne jeden Unterschied gebraucht.

19, 29: סרו מדרך. Wenn man nicht אשר nach סרו ergänzen will, so muß man שָׁבֵי für סָרוּ lesen, die Bereuenden in Israel, die vom — schlechten — Wege des Volkes sich abwandten.

19, 35—20, 1: לא יחשבו בסוד עם . . . עד עמוד מישיה. Während die, welche vor dem Auftreten des vorzüglichen[1]) Lehrers lebten, Unwissenheit als Entschuldigungsgrund für ihre Sünden anführen konnten, sind die welche direkt oder indirekt die wahren Lehren dieses Lehrers vernahmen, ohne jede Entschuldigung. Daher wird von unserm Verfasser das Verdammungsurteil gefällt über die, welche zuerst dem Ruf des vorzüglichen Lehrers folgten, dann aber dessen Lehren verwarfen, sowie über alle die Gesetzesverächter, sie alle werden nicht aufgenommen in den Rat des Volkes, und in dessen Schrift[2]) werden sie nicht verzeichnet; dies gilt für alle die Sünder von der Zeit des vorzüglichen Lehrers bis zum Erscheinen des Messias.

20, 7: אל יאות איש עמו. Weder im Biblischen noch im Mischnischen bedeutet אות sich vereinigen, so daß sich empfiehlt יֵאָח zu lesen vor אחה »vereinigen, verbinden«, das im Talmud häufig vorkommt und nach einigen[3]) sogar schon in der Bibel einmal gebraucht ist.

20, 8—9: לכל המאס בראשונים ובאחרונים. Die »Ersteren«

---

des Namens Gottes durch ein Pronomen ganz gewöhnlich ist, wie oben zu 9, 5 nachgewiesen worden ist; die volle Form א' הקב"ה על ידי findet sich Lev. r. XXXI, 10.

[1]) Über מורה יחיד vgl. weiter unten Abschnitt VI.

[2]) Wie S. richtig bemerkt, ist diese Stelle Ez. 13, 9 entnommen die für unseren Verfasser wohl besondere Bedeutung hatte, da nach dem bei dieser Sekte herrschenden Brauch — 14, 3 ff. — alle Mitglieder der Gemeinde in ein Buch eingetragen werden.

[3]) Vgl. Targum zu Jesaja 7, 2, der נָחָה mit אתחבר übersetzt.

sind diejenigen, welche vor dem Entstehen der Sekte und die »Letzteren« die nach diesem wichtigen Ereignis lebten Die Richtigkeit dieser Erklärung ergibt sich aus 3, 10, wo von den בא׳ הברית הראשונים »den ersten Bundesmitgliedern« gesprochen wird, d. h. von denjenigen, welche vor dem Entstehen der Sekte lebten.

20, 9: אשר שמו גלולים על לבם. Dieser Ausdruck ist Ezech. 14, 3 entnommen und ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen; Götzendienst wird in unserem Fragmente nie den Gegnern vorgeworfen.

20, 10: בבית התורה. Wahrscheinlich ist unter ב׳ התורה die Zentrale der Sekte in Damaskus zu verstehen, woselbst »die unverfälschte Torah« sich befand. Auch an einer anderen Stelle unseres Fragments — 7, 15 ff. — wird betont, daß in Damaskus die Torahrollen wie die Bücher der Propheten gesicherte Unterkunft fanden, womit wohl die Echtheit des Torahtextes, wie er bei dieser Sekte im Gebrauch war, betont werden sollte.

20, 15: ובקץ ההוא. S. übersetzt: »and at the end of these«, was aber ganz unmöglich ist, da dies ובקץ שנים אלה oder ובק׳ זמן זה heißen müßte. Wie schon oben zu 6, 10 bemerkt worden ist, bedeutet קץ »Periode« und müssen wir demnach übersetzen: und während dieser Periode wird der Zorn Gottes gegen Israel gerichtet sein.

20, 17—18: אז . . נד . . . אשר אל רע . . Man ergänze — teilweise nach Mal. 3, 16 —: אז נדברו איש אל רעהו למען איש »damals sprach einer zum andern, um sich gegenseitig zu unterstützen usw.«

20, 22: מבית פלג. S. übersetzt »das Haus Pelegs«, was absolut keinen Sinn gibt; wenn man dagegen ב׳ פלג mit »Haus der Trennung« übersetzt, bietet der Text gar keine Schwierigkeit. Die Väter der Sekte sind als »das Haus der Trennung« bezeichnet, und dies wird näher dadurch erklärt, daß sie im Vertrauen auf Gott וישענו על אל Jerusalem

verließen, als Israel seinem Gotte untreu wurde מעל (בקץ[1]) ישראל, und ihre verdienstlichen Taten werden ihren Nachkommen bis zum tausendsten Geschlechte zugute angerechnet werden. Demnach ist zwischen לאלף דור und מבית פלג nichts ausgefallen, sondern das letztere erklärt, daß »das tausendste Geschlecht« von »dem Hause der Trennung« an gerechnet werden muß[2]).

20, 23: וטמאו את המקדש. Nach בקץ ist ein Verbum unmöglich, weswegen entweder וטמאות המקדש oder וּטְמְאוּ zu lesen; »während der Periode der Untreue Israels und der Verunreinigung des Tempels«. Diese Sünde טמאת המקדש wird den Gegnern mehrmals in unserem Fragmente vorgeworfen; vgl. 4, 18; 5, 6.

20, 28: ויתודו לפני אל . . . אנו. Vor אנו ist noch ויאמרו zu ergänzen.

20, 29: אנחנו הם . . רשענו. Das vor אנחנו fehlende Wort ist גם, vgl. Gen. 46, 34; 47, 3 גם אנחנו גם אבותינו.

20, 32: ולא ישיבו אל חקי הצדק. Wenn man nicht ולא יסירו מעל חקי הצ' lesen will, so ist die Verschreibung von ולאל in ולא sehr leicht erklärlich, besonders da der vorhergehende Satz mit ולא anfängt, so daß man gegen diese Emendation kaum etwas einzuwenden haben wird.

---

[1]) Nicht wie S. übersetzt am Ende, sondern wie schon oben bemerkt ist, »während der Periode«.

[2]) Vielleicht ist auch diese Bezeichnung mit Rücksicht auf Gen. X, 25 gewählt; diese Frommen taten dasselbe, wie Peleg in seiner Zeit, der sich von den sündhaften Erbauern des Turmes trennte vgl. Buch der Jub. X, 18.

(Fortsetzung folgt.)

Isaak Halevis Zitate.

Von R. Leszynsky.

(Schluß.)

Kehren wir jedoch wieder zu den Halevischen Zitaten zurück. »Alle Worte des Josephus bezüglich der Ereignisse zur Zeit Aristobuls, Alexander Jannais und Salomes sind im Sinne der Sadduzäer geschrieben, in offenkundigem Hasse gegen das ganze Volk«, so urteilt Halevi (S. 479). Auf derselben Seite zitiert er die Geschichte aus Jos. Ant. XIII, 14, 2. § 380, nach der Alexander Jannäus 800 gefangene Pharisäer kreuzigen, und ihre Frauen und Kinder vor ihren Augen hinschlachten ließ, während er mit seinen Kebsweibern zechte. Möglich, daß Halevi wirklich geglaubt hat, daß diese Nachricht aus einer sadduzäischen Quelle stamme, aber schade ist es, daß er die Worte vor und nach diesem Satze so vollkommen übersehen hat. Da beurteilt nämlich Josephus — im Sinne der Sadduzäer? — die Tat als »die grausamste von allen«, als eine »unmenschliche Rache« und erzählt einige Zeilen weiter, daß Alexander wegen dieses Übermaßes an Grausamkeit von den Juden der Thraker genannt wurde (§ 383). Halevi mußte das übersehen, um ungestört Josephus zu einem Sadduzäerfreunde machen zu können.

So schlecht Alexander Jannäus bei Josephus wegkommt, Halevi macht ihn noch schlechter. Daß Alexander mit fremden Söldnern, Pisidiern und Kilikiern, den Aufstand des eigenen Volkes niederwarf, ist zwar sehr unrecht, aber es ist kein Grund, den Zusatz (Bell. I, 4, 3. § 88) zu unterschlagen: »denn Syrer nahm er nicht als

Söldner wegen ihrer angestammten Feindschaft gegen das Volk. (Fehlt in dem Zitat S. 480.) Merkwürdig, daß der entsprechende Passus in den Altertümern (XIII, 13, 5. § 374) ebenfalls in der Ausgabe, die Halevi benutzte, gefehlt hat (S. 480). Daß Alexander die Pharisäer ermahnte, von ihrer Feindschaft gegen ihn abzulassen (das. § 376), könnte zu gunsten Alexanders sprechen. Wie ist dem abzuhelfen? Zweimal (S. 480 u. 484) behält Halevi die Weisheit für sich, endlich (S. 487) hält er den Leser für genügend vorbereitet, die Wahrheit vertragen zu können, endlich übersetzt er (nach Clementz) richtig, womit er selbst beweist, daß die zweimalige falsche Übersetzung nicht auf dem Versehen seiner Vorlage beruht und nicht Zufall ist. Schon oben hatten wir einen anderen Fall erörtert, wo Halevi ebenfalls die richtige Erklärung erst bringt, nachdem die falsche ihr Werk getan hat.

Halevi will (S. 482 ff.) beweisen, daß nicht die Pharisäer, sondern vielmehr das ganze Volk sich gegen Alexander empörte, daß also nicht die Pharisäer dafür verantwortlich gemacht werden können, wenn das Volk sich endlich an einen auswärtigen Fürsten um Hilfe wandte. Mit scharfen Worten wendet sich Halevi gegen Graetz, der den Pharisäern Landesverrat vorwirft. Wahr ist hieran, daß Josephus wirklich in dem Berichte von diesem Aufstand das Wort Pharisäer nicht gebraucht, sondern immer nur von den Juden oder dem Volke redet. Halevi hätte es also gar nicht nötig gehabt, in einem einzigen Zitate auf S. 484 sechsmal ein gesperrt gedrucktes עם (das Volk) hinzuzusetzen, wo im Josephus (Ant. XIII, 13, 5, § 372 ff.) die dritte Person Pluralis steht und das als die ausdrücklichen Worte des Josephus zu bezeichnen. Aber was ist nun damit bewiesen? Daß die Pharisäer die Führer des Volkes waren, bestreitet ja Halevi selbst garnicht, und die folgenden Ereignisse unter Salome zeigen ja auch deutlich, welchen Anteil die Pharisäer an den Kämpfen unter Alexander

hatten. Daß allerdings nicht das ganze Volk von Alexander abgefallen war, sondern ein großer Teil treu zu ihm hielt, konnte Halevi nicht wissen. Es steht zwar deutlich im Josephus: vor der Schlacht gegen Demetrius hatte Alexander außer seinen Söldnern gegen 20.000 Juden unter seinen Fahnen (Ant. XIII, 14, 1. § 377, in dem Parallelbericht Bell. I, 4, 5. § 93 sind es nur gegen 10.000, die Zahlen sind dort abweichend angegeben, wahrscheinlich ist εἰς μυρίους für δισμυρίους verschrieben), ja Halevi weiß sogar, daß Josephus die Zahl der Streiter angibt (S. 491), aber er tut gut daran, die Stelle nicht im Wortlaut anzuführen. Und was war nach Halevi das Verbrechen des armen Volkes, das Alexander auf die grausamste Art hinmorden ließ? Gekämpft habe es zuerst n i c h t, das sähe man daran, daß Josephus nur die Verlustziffer des V o l k e s angibt, nicht aber berichtet, wieviel von den Truppen Alexanders fielen, was doch in einem richtigen Kriege unvermeidlich gewesen wäre!! wie Halevi überhaupt eine ausführliche Schilderung der einzelnen Kämpfe vermißt! (S. 487) O Herr Halevi, Sie müßten nach diesem Prinzipe eine Weltgeschichte schreiben! Es kommt ja so häufig vor, daß in unseren Quellen die Verluste der Sieger so lächerlich gering sind oder garnicht verzeichnet werden. Da handelt es sich dann allemal nicht um einen richtigen Krieg, sondern, wie Sie die Stelle Jos. Bell. I, 4, 4. § 91, wo von aufeinanderfolgenden Schlachten (μάχαις) die Rede ist, so hübsch übersetzen: um Hader (תגרות). Da waren ein paar Leute, die ihrem Hasse gegen die sündige Regierung in lärmenden Volksversammlungen Luft machten (S. 489), und wegen dieser unvorsichtigen Schreier wurden dann 50.000 Juden getötet. Mir scheint, Halevi hat, um sich seines eigenen so häufigen Ausdruckes zu bedienen, dies alles »aus seinem Herzen ersonnen«.

Eigenartig sieht ein Exemplar von Halevis Werk aus, wenn man die von Halevi vergessenen Zitate jedesmal an

den Rand schreibt. Halevi will erklären, wie allmählich das Volk in der Verzweifelung sich an den auswärtigen Fürsten wandte. »Sie sahen, daß er (Alexander) sein Ohr verschloß gegen die Stimme ihres Schreiens, und wenn das Volk sich versammelte, um sein Recht vor ihn zu bringen, ihnen mit Feuer antwortete und gegen sie das Heer der Fremden schickte, um sie zu vertilgen und aufzureiben.« (S. 489) Wie gut wird das illustriert durch die freilich nicht von Halevi zitierten Worte des Josephus (Bell. I, 4, 4. § 91): »Freilich wurde er nicht seiner Siege froh, da er sein eigenes Reich dadurch aufrieb. Daher versuchte er die Waffen niederzulegen und sich mit seinen Untertanen in Unterhandlungen zu versöhnen. Die aber haßten den Umschwung seiner Gesinnung noch mehr (d. h. ihn wegen des Umschwunges)« usw.

Auf S. 490 setzt Halevi des weiteren auseinander, wie vorsichtig das Volk zu Werke ging, es suchte sich einen gänzlich schwachen Fürsten aus, um Alexander zu bekriegen, einen, der der Unabhängigkeit des Landes keineswegs gefährlich werden konnte, was daraus bewiesen ist, daß er sofort abzog, als die Juden anfingen, sich wieder an Alexander anzuschließen. — Josephus (Ant. XIII, 14, 2. § 382) erzählt, daß Alexander es nur durch große Opfer verhinderte, daß auch der Araberkönig dem aufständigen Volke zu Hilfe kam. (Da Demetrius unmittelbar nach seinem Abzug mit seinem eigenen Bruder um die Krone Syriens zu kämpfen hatte (Ant. XIII, 14, 3. § 384 ff.), liegt der Gedanke sogar nicht allzu fern, daß Demetrius nicht nur aus Furcht vor Alexander, sondern im Hinblick auf die unsichere Lage im eigenen Reich sich zum Abzug entschloß.)

Halevi zeigt (S. 492), wie gutmütig und friedliebend das Volk war: »nach dem Siege verrauchte ihr Zorn, sie erbarmten sich seiner, viele kehrten völlig zu Jannai zurück, und viele fingen an, hin und her zu schwanken, bis De-

metrius erkannte, daß ihr Herz nicht bei ihm war und er in sein Land zurückkehrte. Und ohne Zweifel dachten alle diese insgesamt, nun, da sie dem Jannai gezeigt hatten, daß sie wohl imstande waren, für ihr Leben einzutreten und der Sieg auf ihrer Seite war, nun werde er umkehren und das Böse werde ihn gereuen und er werde nicht wieder zur Torheit zurückkehren. Deshalb nämlich hatte das ganze Volk nur Friedensgedanken, und viele von ihnen eilten schon offen zu ihm zurück«. Statt nun auch Frieden zu halten und dankbar zu sein, fing dann Alexander sofort wieder mit dem Morden an. — Josephus sagt's ein klein wenig anders. Bell. I, 4, 6. § 96: Freilich die übrige Menge ließ auch nach dem Abzug der Bundesgenossen nicht ab von den Feindseligkeiten, sondern sie führten beständig mit Alexander Krieg. Ant. XIII, 14, 2. § 379: Hernach aber (nach dem Abzug des Demetrius) kämpften die Juden mit Alexander, und besiegt fielen viele in den Schlachten. — Das klingt nicht ganz wie die Darstellung bei Halevi. Wer im Glashaus sitzt, soll nicht mit Steinen werfen. Wer so wenig auf die Quellen gibt wie Halevi, sollte nicht einem Graetz zum Vorwurf machen, daß er sich zum Prinzip gemacht habe, alles gegen die Quellen darzustellen.

Die Herrschaft der Salome und der Pharisäer ist für Halevi natürlich die Glanzzeit der jüdischen Geschichte. Wie unangenehm, daß Josephus in seinem Hasse gegen die Pharisäer ein paar Einzelheiten berichtet, die nicht recht zu Halevis Idealen passen! Da sagt Josephus (Ant. XIII, 16, 2. § 409): Alexandra »brachte ein großes Söldnerheer zusammen und zeigte die eigene Macht verdoppelt«. — Es fiel Halevi sichtlich schwer, anzuerkennen, daß auch diese fromme Königin ebenso wie ihr gottloser Gemahl Heiden in das jüdische Heer einstellte. Das erste Mal (S. 508) übersetzt er die Stelle: »Sie errichtete ein großes Heer und Truppenmacht und stärkte und machte viel die Macht ihrer Kraft.« Auf S. 509 wird das Zitat wiederholt, die Söldner

erscheinen immer noch nicht. Auf derselben Seite wird die Parallelstelle aus dem Jüdischen Krieg (I, 5, 2. § 112) angeführt, der Satz des Josephus »und sie brachte ein nicht geringes Söldnerheer zusammen« fehlt zufällig bei Halevi. Nachdem endlich die geänderte Stelle aus den Altertümern (S. 510) ein drittes Mal zitiert ist, erscheint der Satz aus dem Bellum in folgender Form: »Und sie nahm auch (!) Truppen von den Ausländern unter die Söhne ihres Heeres auf.« — Das wagt Halevi seinen Lesern zu bieten.

Josephus erzählt (Ant. XIII, 16, 2. § 410), wie die Pharisäer die sadduzäischen Räte des verstorbenen Königs hinrichten ließen. Er gebraucht einmal den Ausdruck »töten«, einmal das Wort »hinschlachten«. Halevi läßt auch in Kleinigkeiten nicht mit sich spaßen. Bei ihm heißt es in den Zitaten des Josephus (S. 508 u. 511) konsequent: דן, דמ aburteilen, richten. Das klingt erheblich besser.

Wie glücklich das Land war! Die Verbannten wurden zurückgerufen, die Gefesselten befreit! So regierten die Pharisäer! (vgl. S. 508/9). Weshalb verschweigt aber Halevi wie sie ihre Feinde behandelten, (Bell. I, 5, 2. § 111) sie verfolgten . . . sie fesselten . . .? § 113: sie töteten, wen sie wollten? Das hat Halevi zufällig übersehen.

Im Interesse seiner Geschichtskonstruktion möchte Halevi, den Kriegszug des Aristobul gegen Damaskus erst kurz vor den Tod der Königin setzen. Aus Josephus (Ant. XIII, 16, 3 ff. § 418 ff.) geht das nicht hervor. Nur Halevi kann es beweisen (S. 522). Die Belagerung von Ptolemais durch Tigranes, die zwischen den beiden Ereignissen lag, tut er mit einem bedeutungsvollen »u. s. w.« ab, und wo Josephus sagt: Hernach (μετὰ ταῦτα) fiel die Königin in eine schwere Krankheit (§ 422), da zitiert Halevi: »Sofort (מיד) hierauf erkrankte die Königin.«

Dieser Kriegszug des Tigranes wird auch auf S. 524 sehr anschaulich durch einige »u. s. w.« beschrieben, in einem sonst sehr ausführlichen Zitat. Will Halevi hier

Platz sparen? Er ist doch sonst in seiner Polemik so breit und wiederholt bis zum Überdruß Dinge, die er schon zehnmal gesagt hat, in der Hoffnung, daß der Leser sie allmählich glaubt und sie durch die Wiederholung richtiger werden. Daß aber Alexandra, diese mächtige Königin, die unter der Leitung der Pharisäer die höchste Blüte des Landes herbeiführte, den fremden Herrscher durch Bitten und Geschenke zum Abzug bewegen mußte, das paßt Herrn Halevi nicht, und was ihm nicht paßt, das braucht er nicht zu erzählen. Und so etwas nennt sich דברי הימים לבני ישראל, eine Geschichte Israels.

Und nun zum Schlusse noch ein einziges Zitat, wobei wir den Text des Josephus in möglichst wörtlicher Übersetzung und die Übersetzung Halevis nebeneinanderstellen wollen. Es handelt sich um die rührende Szene, in der die sadduzäischen Offiziere ihre Königin um Schutz anflehen (Ant. XIII, 16, 2. § 411 ff.). Sehen wir, was Halevi (S. 523) daraus macht:

Josephus:	Halevis Zitat aus Josephus:
. . . bis die Mächtigen in den Palast kamen und mit ihnen Aristobul, denn er fand das Geschehene offenbar unerträglich, und es war klar, daß er, sobald sich ihm die Gelegenheit böte, nicht seiner Mutter willfahren würde.	Die Häupter der Sadduzäer und Aristobul gingen zur Königin, um ihre Worte zu reden. Aristobul sagte ausdrücklich, daß er gegen alle Taten, die geschehen seien, wäre und daß er, sobald es in seiner Macht läge, bereit sei, ein Ende zu setzen allen Wegen seiner Mutter in der Regierung.
Sie erinnerten (sie) daran, wie oft sie solche Gefahren glücklich überstanden,	Und die Sadduzäer baten die Königin, da sie wüßte, daß sie Männer seien, die

durch die sie die Zuverlässigkeit ihrer Treue gegen den Herrscher gezeigt hätten, wofür sie von ihm aufs höchste geehrt seien. Und sie baten, sie möchte nicht umgekehrt ihre Hoffnungen ins Gegenteil umwenden, denn nachdem sie der Gefahr vor den Feinden entronnen seien, würden sie zu Hause von den Gegnern wie das Schlachtvieh hingeschlachtet, ohne daß (für sie) eine Rache wäre. Sie sagten ferner, daß, wenn die Gegner es sich an den Getöteten genügen ließen, sie das Vorgefallene aus Ehrfurcht (διὰ γνήσιον) gegen die Herrscher geduldig ertragen würden. Wenn sie aber dabei bleiben wollten, so bäten sie sehr, daß ihnen ihre Entlassung gegeben würde. Denn sie verschmähten es, gegen ihren (der Königin) Willen (χωρίς) ihre Rettung ins Werk zu setzen, sondern sie würden mit Freuden im Palaste sterben, sobald sie ihnen sich nicht fürchteten, bei irgend einem Unfall, und bereits in den Tagen Jannais die Stärke ihrer Kraft gezeigt hätten — und auch er hätte gezeigt, daß er ihr Tun zu ehren wußte — läge es deshalb der Königin ob, ihnen nicht alle ihre Hoffnungen zu nehmen u. s. w.

nicht (eine Treulosigkeit?) verziehe. Es sei für sie selbst wie für die Königin schimpflich, wenn sie von ihr vernachlässigt, von den Feinden ihres Mannes aufgenommen würden. Denn der Araber Aretas und die (anderen) Herrscher würden es hoch anschlagen, solche Männer zu gewinnen, deren Name ihnen wohl schon früher Schaudern erregte. Wenn aber das nicht, so wenigstens das zweite: wenn sie die Pharisäer vorziehen wollte, so sollte sie einen jeden von ihnen in den Festungen stationieren, denn, wenn ein Dämon dem Hause Alexanders zürne, so wollten sie wenigstens, wenn auch in niedriger Stellung leben.

Und es sei schimpflich, wenn sie sie vollständig von sich entliesse und die Herrscher, die Feinde Jannais, sie zu sich aufnähmen. Der König der Araber Aretas und die übrigen Herrscher würden sich gewiß freuen ihnen entgegen und würden es für ein großes Glück halten, daß sie Wohlgefallen an ihnen fänden, und wenn die Königin nicht wollte, daß sie zu den Feinden Judas gingen, und wenn sie auch nicht die Herrschaft vollständig aus den Händen der Pharisäer nehmen wollte, dann wollten sie zum mindesten über die Festungen gesetzt werden, was nur ein kleines Amt wäre für sie.

Es ist überflüssig, einen Kommentar hierzu zu geben. Man sieht auf den ersten Blick, wie Halevi alles, was für die Sadduzäer sprechen könnte, ausläßt oder ins Gegenteil verkehrt, und das in einem Zitat, d. h. an einer Stelle, in der er vorgibt, eine alte Quelle zu übersetzen.

Das mag genügen! Vollständig ist diese Liste der falschen Halevischen Zitate nicht, sie kann — auch aus anderen Kapiteln des Halevischen Werkes — beliebig vermehrt werden; um den wissenschaftlichen Ruf Halevis sicherzustellen, ist das Gesagte wohl hinreichend. Wer zitiert wie Halevi, dessen Werk ist gerichtet. Es ist selbst-

verständlich, daß die Geschichtskonstruktionen, die auf derartigen Zitaten aufgebaut sind, von selbst zusammenbrechen, ganz abgesehen davon, daß auch die Schlüsse Halevis einer gesunden Logik fast nie standhalten. Der Wissenschaftler, der die Dorot harischonim liest — ein Laie kann und darf sie überhaupt nicht lesen — muß unaufhörlich daran denken, daß er eine Tendenzschrift allerschlimmster Sorte vor sich hat. Mit dieser äußersten Vorsicht behandelt, kann auch Halevis Werk zur Förderung der Wissenschaft beitragen, sei es, daß er die Kritik hervorruft, sei es, daß er auf die Wichtigkeit eines vernachlässigten Zitates grade dadurch aufmerksam macht, daß er es ausläßt. Auch Halevi gehört zu jener Kraft, die stets das Böse will und — nicht stets, aber doch bisweilen, das Gute schafft.

Eine talmudische Studie über Wiederholung des Gebets und Ersatzgebete.

Von Dr. Stössel.

(Schluß.)

Die Gemara in b. Megillah 17a u. b will jedoch von einem solchen Gegensatz zwischen Mischnah und Tosefta nichts wissen; ohne weitere Erörterung und in der sicheren Voraussetzung, daß die beiden eins und dasselbe sagen, fügt sie an den Mischnahtext: הקורא את המגילה למפרע לא יצא die Worte an: וכן בתפלה. Ja noch mehr. Ihr ist die Behauptung, daß es eine »Ordnung der Benediktionen« gibt und daß ihre Nichtbeachtung eine Wiederholung erforderlich macht, so sehr eine unbestreitbare Wahrheit, daß sie die Frage aufwirft: ? תפלה מנלן und also voraussetzt, es müsse sich in irgend einer Schriftstelle ein Beweis dafür finden[1]).

Daß aber die Meinung der Gemara in Megilla 17 b nicht von allen Amoräern geteilt wurde, geht aus b. Berachot 34a hervor. Daselbst heißt es: אמר רב הונא טעה בג' ראשונות חוזר לראש, באמצעיות חוזר לאתה חונן, באחרונות חוזר לעבודה, ורב אסי אמר אמצעיות אין להן סדר. Nach R. Huna bilden also die drei ersten, die zwölf mittleren und die drei letzten Benediktionen je ein Ganzes für sich; wer sich daher bei

[1]) יד מלאכי hat s. v. מנא לן eine längere Erörterung über den Gebrauch dieser Fragepartikel auch bei Beweisen aus rabbinischer Quelle. Nach meiner Meinung rechtfertigt sich die Anwendung der Frageworte מנא לן im vorliegenden Falle dadurch, daß der Beweis vornehmlich in den Worten des R. Jochanan: ובהם כמה נביאים liegt, wonach Propheten die Gebetordnung festgesetzt hätten, mithin ein biblischer Beweis für die Behauptung obiger Tosefta erbracht ist.

einer derselben geirrt hat, muß je beim Anfang der betreffenden Ordnung wieder beginnen. Diese Ansicht teilt jedoch R. Asse nicht, indem er wohl eine Ordnung für die drei ersten und die drei letzten Segenssprüche zugibt, nicht aber auch hinsichtlich der zwölf mittleren (vgl. Thossafoth z. St., ferner zu Megilla 17 b s. v. הסדיר).

Noch in einem anderen wichtigen Punkte macht sich ein Unterschied der Anschauungen bemerkbar zwischen der Mischnah und der von R. Jochanan und seinen Schülern vorgetragenen Lehrmeinung, nämlich hinsichtlich der Verrichtung des Ersatzgebets תשלומין für ein versäumtes Pflichtgebet. Nach R. Jochanan kann und muß ein solches ersetzt werden durch jeweilige Wiederholung des darauf folgenden Gebets. Babli Berachot 26 a wird in seinem Namen gelehrt: מעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים, שחרית מתפלל במנחה שתים; ferner, daselbst im Namen des R. Jochanan: מעה ולא התפלל מנחה מתפלל בערבית שתים ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו. Wer also aus Versehen das Abendgebet nicht verrichtet hat, betet zweimal das Schachrith; wer dieses nicht gebetet hat, der bete zweimal das Mincha und dieses wieder kann ersetzt werden durch Wiederholung des Abendgebets. Hier gilt nicht der Satz: »Tag vorbei, Opfer vorbei!«

Daß R. Jochanan die Lehre von dem Ersatzgebet nicht aus seinem eigenen Herzen, sondern als Tradition von seinen Lehrern überkommen hatte, unterliegt keinem Zweifel. Ist es aber nicht höchst sonderbar, daß die Mischnah keinerlei Notiz nimmt von den Bestimmungen über das Ersatzgebet, die doch gewiß auch dem Verfasser der Mischnah wohl bekannt waren? Warum hat sie kein Wort über die Frage von מתפלל שתים? Man wird doch nicht annehmen dürfen, daß ein Werk von solcher Anlage wie die Mischnah alles das, was über die Verrichtung von Ersatzgebeten von älteren Lehrern überliefert worden ist, ohne Absicht weggelassen hat.

Die Gemara b. Berachot 26a hat allerdings diesen auffallenden Gegensatz zwischen der Mischnah und der Lehre des R. Jochanan bemerkt. Sie fragt: זכולי עלמא עד חצות ותו לא. Ist es richtig, was die Mischnah lehrt, daß die Mittagszeit der letzte Termin für das Morgengebet ist? Hat nicht R. Mari im Namen R. Jochanans vorgetragen, daß, wer das Abendgebet versäumt hat, das Morgengebet zweimal zu verrichten hat, und wer dieses versäumt hat, das Minchagebet zweimal zu verrichten hat? Um aber die Gegensätze auszugleichen, wird die Mischnah also interpretiert: כולי יומא מצלי ואזיל. Wohl darf man den ganzen Tag das Schachrithgebet verrichten, aber wer es erst nach Mittag spricht, der hat zwar Belohnung für sein Gebet zu erwarten, aber nicht so, wie wenn er es zur rechten Zeit verrichtet hätte. שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה. Man fühlt sofort das Gezwungene dieser Ausgleichung, indem die Mischnah dort nur von der Zeitbestimmung der Gebete handelt, nicht aber von der Belohnung.

Man geht demnach nicht fehl, wenn man annimmt, die Mischnah habe mit Absicht und Vorbedacht die von einigen Lehrern überlieferten Bestimmungen über die Verrichtung eines Ersatzgebets weggelassen, weil sie sich nicht mit dem Gedanken befreunden konnte, daß man das Gebet, das ja nach der von ihr bereits oben dargelegten Anschauung vorzugsweise ein Herzensdienst ist, ersetzen müsse, falls man es einmal vergessen hat.

Mit dieser Ansicht ist der Verfasser der Mischnah nicht allein geblieben; sie ist zum vollen Ausdruck gekommen in einer Baraitha, die b. Berachot 26a und auch noch an anderen Stellen im Talmud erwähnt wird. Daselbst wird der Ausspruch in Koheleth 1, 15: »Krummes kann man nicht gerade machen, und Fehlendes kann man nicht ergänzen!« also erklärt: Krummes kann man nicht gerade machen זה שבטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית, das ist, wenn man das

Sch'ma am Abend und Morgen oder die Tefillah am Abend oder am Morgen versäumt hat. Hier wird also deutlich gelehrt, daß es einen Ersatz für ein versäumtes Gebet nicht gibt. Der Grund wird zwar nicht angegeben, aber wir können ihn erraten, indem wir annehmen, daß der Lehrer dieser Baraitha wie der Verfasser der Mischnah das Gebet weniger für einen Opferdienst als vielmehr für eine Herzensangelegenheit gehalten hat, die, wenn sie einmal versäumt ist, nicht nachgeholt werden kann.

R. Jochanan aber mochte seinerseits eine Gegensätzlichkeit zwischen seiner Lehrmeinung und der in dieser Baraitha vorgetragenen Lehre nicht zugeben und sucht den Widerspruch zu beseitigen durch folgende Erläuterung: Die Baraitha verwerfe nicht im allgemeinen das Ersatzgebet, sondern nur in dem besonderen Falle שנטל במיד, daß man aus Mutwillen das Beten unterlassen habe, und dafür gebe es keinen Ersatz.

Daß aber der Verfasser der Mischnah, R. Jehudah ha-Naßi, von einem Ersatz für ein zur unrechten Zeit verrichtetes Gebet nichts wissen wollte, geht auch aus folgender Erzählung in b. Berachot 27 b hervor: Einmal, es war an einem Sabbat, bedeckte sich der Himmel mit Wolken, da meinte das Volk, es sei bereits Nacht. Sie gingen in die Synagoge und verrichteten am Sabbat das Gebet zum Ausgang des Sabbats. Indessen zerstreuten sich die Wolken, und die Sonne ging auf. Nun fragten sie Rabbi. Dieser aber erwiderte: הואיל והתפללו התפללו. »Nachdem sie bereits gebetet haben, müssen sie nicht nochmals beten, wenn es auch zur unrechten Zeit geschehen ist.«

Die Gemara aber mochte so weit nicht gehen; sie hält die Wiederholung des Gebets für den Einzelnen, der aus Irrtum zur unrechten Zeit gebetet hat, für unerläßlich und beschränkt die Entscheidung Rabbis in obiger Erzählung nur auf die Gemeinde, indem sie sagt: שאני

צבור דלא מטרחינן להו aus Rücksicht auf die Gemeinde habe man eine Wiederholung des Gebets nicht gefordert.

Nach alledem wird die Behauptung nicht gewagt erscheinen, daß die Mischnah, beziehungsweise ihr Verfasser, das Streben hatte, das Gebet vorzugsweise zu einer weihevollen Gemütserhebung zu machen, und daß sie aus dieser Anschauung heraus es für angemessen gefunden hat, alle die Bestimmungen über Wiederholung des Gebets und über das Ersatzgebet mit Stillschweigen zu übergehen.

Die gegenteilige Anschauung, wonach das Gebet in erster Reihe ein Opferdienst ist und einen Ersatz für das ehemalige Opfer bildet, hat ihren vornehmsten Vertreter gefunden in dem hervorragendsten Schüler des Patriarchen R. Jehuda, in R. Jochanan. Gewiß, auch er betont an vielen Stellen im Talmud die Notwendigkeit der Herzenserhebung und der Gemütsinnigkeit beim Gebet, auch er will das Gebet nicht zum äußerlichen Lippenwerke gemacht wissen, aber trotzdem hat er uns nicht im Zweifel darüber gelassen, daß er in dem Gebet vorzugsweise einen Ersatz für das Opfer erblickt. Im Jeruschalmi Berachot 8a sagt R. Jochanan: זה שעובר לפני התיבה אין אומר לו: בוא והתפלל, אלא בוא וקרב, עשה קרבנינו, עשה צרכינו, עשה מלחמתינו. »Man spricht zu dem Vorbeter nicht also: gehe hin und bete! sondern: gehe hin und bringe Opfer dar, bereite unser Opfer, besorge unsere Bedürfnisse, führe unsere Streitsache!«

Damit soll durchaus nicht gesagt sein, daß R. Jochanan der erste war, der diese Anschauung von dem Charakter des Gebets als eines Opferdienstes ausgesprochen hat, oder daß nicht auch andere vor und nach ihm die gleiche Ansicht hatten. Wir haben oben bereits gesehen, daß diese Meinung alt, viel älter als R. Jochanan ist; wir finden sie schon im Sifre (ed. Friedmann, Seite 60) in folgenden Worten: »David sagt Psalm 141, 2: Mein Gebet bestehe vor dir wie Weihrauch, die Erhebung meiner Hände wie

ein Abendopfer; ebenso nennt Daniel 6, 11 und 21, das Gebet einen Dienst. Aber wie? Hat es denn in Babel einen Opferdienst gegeben? Doch wohl! Wie das Opfern auf dem Altar ein »Dienst« ist, so ist auch das Gebet ein Dienst. וכי יש פולחן בבבל הא מה ת"ל ולעבדו זו תפלה, כשם שעבודת מזבח קרויה עבודה כך תפלה קרויה עבודה.

Gewiß, darüber kann ein Zweifel nicht bestehen, daß der Gedanke, das Gebet sei ein Opferdienst, nicht erst von R. Jochanan ausgesprochen worden ist, aber es scheint doch, daß er der erste war, der diese Lehre zu einer Art von System ausgebaut und die äußersten Konsequenzen daraus gezogen, und, was noch mehr bedeuten will, der sie durch das Gewicht seiner Autorität zu der allgemein herrschenden und allein maßgebenden gemacht hat. Er hat sie von der Theorie in die Praxis umgesetzt und empfohlen, daß man zu dem Vorbeter nicht sage: »Gehe hin und bete vor!« sondern: »gehe hin und bringe das Opfer dar!« Weil aber R. Jochanan das Gebet in erster Reihe für einen Opferdienst hält und erst in zweiter Reihe für einen Herzensdienst, und weil ihm ferner das Beten als Opferdienst eine religiöse Pflicht ist, der man sich unter keinen Umständen entziehen darf, darum betont er die strenge Gesetzlichkeit und dringt auf genaue und vorschriftsgemäße Einhaltung aller darauf bezüglichen Bestimmungen; darum hält er selbst denjenigen, der im Zweifel ist, ob er gebetet habe oder nicht, für verpflichtet, für alle Fälle nochmals zu beten (b. Berachot 21 a und j. 2 b).

Man beachte einmal, daß die zum Teil schon oben erwähnten Lehren in Betreff des Ersatzgebets מתפלל שתים und der Wiederholung des Gebets יחזור ויתפלל, die in der Mischnah nicht vorkommen, zumeist von R. Jochanan selbst oder von einem seiner unmittelbaren Schüler vorgetragen werden. Beispielshalber stelle ich

einige Sätze hieher: ר' מרי בריה דרב הונא . . . אמר ר' יוחנן טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים, שחרית מתפלל במנחה שתים (ברכות 26a); אמר רב הונא . . . אמר ר' יוחנן טעה ולא התפלל מנחה (daselbst) ר' תנחום אמר רב אסי מתפלל בערבית ב' ferner; טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו (daselbst 29a) טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה חוזר לעבודה, נזכר בהודאה חוזר לעבודה. Die Mischnah Berachot 26a sagt: ושל מוספין כל היום; R. Jochanan bemerkt dazu: ונקרא פושע.

Man wird freilich fragen: Wenn nach R. Jochanan das Beten nichts anderes ist als ein Opfer, wie versteht man seinen Ausspruch, der den herzlichinnigen Wunsch enthält: »O, möchte doch der Mensch den ganzen Tag beten!« (b. Berachot 21a und j. 2a) ולואי שיתפלל אדם כל היום כלו. Hat man denn den ganzen Tag opfern können? Gab es nicht bestimmte Zeiten für das Gemeindeopfer? In der Tat finden die Erklärer diesen Wunsch des R. Jochanan höchst sonderbar und meinen, er stehe im Widerspruch mit der im b. Talmud Berachot 31a erwähnten Tosephta: יכול יתפלל אדם כל היום כלו? כבר מפורש ע"י דניאל וזמנין תלתא וכו'. »Meinst du wohl, man dürfe den ganzen Tag beten? Heißt es doch von Daniel 6, 11: Dreimal im Tage fiel er auf die Knie und betete.«

Allein im Talmud Jeruschalmi Berachot 2a, 8a und Sabbat 3a beantwortet R. Jochanan selbst diese Frage, indem dort jedesmal, so oft obiger Wunsch von ihm ausgesprochen wird, die Bemerkung hinzugefügt wird: למה שאין תפלה מפסדת. »Warum darf man den ganzen Tag beten? Weil das Gebet niemals schaden kann«, d. h. wird auch nicht die Pflicht erfüllt durch ein unzeitgemäßes Beten, so hat es doch den Zweck, den Menschen mit Gott zu verbinden. Auffallend ist, daß der babyl. Talmud an sämtlichen Stellen, an denen er die Worte R. Jochanans: ולואי שיתפלל אדם כל היום כלו erwähnt (a. a. O. u. Pesachim 54b), durchgängig die Zusatzerklärung des Jeruschalmi למה שאין תפלה מפסדת wegläßt. Aber auch der babyl. Talmud hat uns

eine ähnliche Bemerkung des R. Jochanan überliefert in folgenden Worten: אר"י אמר ר' יוחנן מעה ולא התפלל מנחה מתפלל בערבית ב' ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו (Berachot 26a).

Warum aber dieser Grundsatz im vorliegenden Falle keine Anwendung finden soll, wird hier nicht gesagt; aber wir können den Grund vermuten. Wir meinen nämlich, R. Jochanan habe hier den Gedanken aussprechen wollen: Das Gebet ist ein Opfer, das wie dieses zu bestimmten Zeiten verrichtet werden muß. Wie es aber neben dem Pflichtopfer auch noch freiwillige Opfer gab, die der Einzelne zu jeder Tageszeit nach seinem guten Herzen darbringen konnte, so ist auch Raum für das freiwillige Gebet neben dem Pflichtgebet. Der fromme Wunsch des R. Jochanan hat demnach folgenden Sinn: Möchte doch der Mensch den ganzen Tag beten! Bete, wann immer du willst, bete den ganzen Tag, so oft dich dein Herz dazu antreibt, ist dein Gebet auch kein קרבן חובה, so mag es doch als קרבן נדבה gelten, indem es den Zweck hat, dich mit Gott zu verbinden.

In ähnlichem Sinne hat Maim. (Tefillah 1, 9) die Worte R. Jochanans verstanden. Er schreibt: אם רצה אדם להתפלל כל היום כלו הרשות בידו וכל אותן התפילות שיוסיף כמו מקריב נדבות. Ob man bei solchen freiwilligen Gebeten מחדש בה דבר »neue Worte machen muß«, ist ein Streit unter den Erklärern, der aber nicht hieher gehört (Vergl. Maim. a. o. O., R. Jona u. Rosch z. Zt., ferner Abudraham 4a).

Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß R. Jochanan aus den gleichen Erwägungen heraus ein Freund und Verteidiger des langen und anhaltenden Betens war und ihm Erhörung vor Gott in sichere Aussicht stellte. Im Jeruschalmi Berachot 7b wird in seinem Namen vorgetragen: »Die Erzählung von der Hanna in 1. Sam. 1, 12 beweist, daß der erhört wird, der viel und anhaltend betet« והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה' מיכן שכל המרבה בתפלה נענה. Man wird diese Äußerung des R. Jochanan mindestens befremd-

lich finden, wenn man bedenkt, daß die allgemeine Abneigung gegen das viele Beten alt ist. Man findet sie im N. T. bei Matth. 6, 7 in den Worten: »Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern, wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen.« Nach diesem Berichte war es heidnische, aber nicht jüdische Sitte, viele Worte beim Gebet zu machen. In der Tat wird die Abneigung gegen das viele Beten hier nicht zum ersten Mal ausgesprochen. Schon Jesaias rügt die leere Äußerlichkeit des Gottesdienstes; er erblickt in der äußeren Gabe ohne innere Wahrheit eine wertlose Werkheiligkeit und sagt: »Auch wenn ihr Gebete mehret, so höre ich nicht« (1, 15). »Dein Herz,« mahnt Kohelet 5, 1, »übereile sich nicht, ein Wort vor Gott auszusprechen, denn Gott ist im Himmel und du bist auf der Erde, darum sollen deiner Worte wenig sein«, d. h. wenn du vor Gott stehst, denke an seine Majestät und an deine Niedrigkeit, darum mache nicht viele Worte, bete wenig, aber mit Andacht und Ehrfurcht (vergl. Ibn Esra z. St.). Auch der Talmud b. Berachot 61 a bezieht Kohelets Mahnung auf das Gebet und sagt im Anschluß daran: לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקב"ה. »Stets seien die Worte des Menschen wenig vor Gott!« In gleicher Weise wird Spr. Sal. 14, 23: »Gerede der Lippen führt nur zum Fehler« vom Talmud jerusch. Berachot 7 a auf das Gebet bezogen und hinzugefügt: »Hanna habe die Lebenstage ihres Sohnes Samuel verkürzt, weil sie viele Worte machte, als sie um ihn betete«. Wie ist es nun zu verstehen, daß R. Jochanan trotzdem das viele Beten für ein gottgefälliges Werk hält und in ihm ein Zeichen inniger Herzensfrömmigkeit erblickt? Allein, hält man die beiden Aussprüche des R. Jochanan zusammen, so findet man, daß sie einander ergänzen und folgenden Sinn geben: Möchte doch der Mensch den ganzen Tag beten! Möchte er viel beten, so oft er dazu getrieben wird! Das Gebet ist ein Opfer, und, wird

es auch nicht zur bestimmten Zeit als Pflichtopfer dargebracht, so mag es doch als Ausdruck frommer Seelenstimmung für eine freiwillige Opfergabe gelten, die Gott niemals verwirft.

Ein anschauliches Bild von dem Wandel der Anschauungen über den Charakter und die Gesetzmäßigkeit des Gebets gewinnt man bei eingehender Betrachtung der Stelle im babyl. Talmud Sabbat 11a. Die Mischnah 9b sagt: מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה. »Man unterbricht das Thorastudium (nach Erklärung der Gemara סיפא אתאן לדברי תורה), um das Sch'ma zu lesen, aber nicht um die Tefillah zu verrichten. Hier wird offenbar kein Unterschied gemacht zwischen חברים und sonstigen Menschen und von allen in gleicher Weise gesagt, daß sie das Thorastudium nicht unterbrechen dürfen wegen der Tefillah; in der Baraitha dagegen wird die Bestimmung der Mischnah nur auf חברים eingeschränkt und gesagt: חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה, daß also nur die »Chaberim« das Thorastudium nicht unterbrechen, um das Gebet zu verrichten, während sonstige Israeliten selbst das Studium der Thora zurückzustellen haben, um das Gebet zur rechten Zeit zu sprechen. R. Jochanan hingegen findet beide Ansichten, die der Mischnah wie der Baraitha, zu weit gehend. Ihm ist das Gebet wichtiger als Alles, und er hält die Verpflichtung zum Gebet, obgleich sie nur rabbinisch ist, für so bedeutend, daß ihr gegenüber alles andere und selbst das Thorastudium zurücktreten muß. Um aber einen Gegensatz zwischen seiner Lehrmeinung und der Mischnah nicht aufkommen zu lassen, interpretiert er die letztere in folgender Weise: אמר ר' יוחנן לא שנו אלא כגון ר"ש בן יוחי וחביריו שתורתן אומנתן אבל כגון אנו מפסיקין לק"ש ולתפלה. Er schränkt demnach die Bestimmung der Mischnah nur auf Männer wie R. Simon ben Jochai und Genossen ein, denen das Thorastudium gewissermaßen ein Gewerbe ist, »Leute wie wir dagegen«, fügt er mit edler Bescheidenheit hinzu,

»müssen aufhören mit dem Thorastudium, wenn es Zeit ist, zu beten oder das Sch'ma zu lesen«. Man merkt gar leicht, daß diese Einschränkung fast einer Aufhebung der Bestimmung der Mischnah gleichkommt. Später ist man noch einen Schritt weiter gegangen und hat die Worte der Mischnah einfach so ausgelegt, daß eine Unterbrechung des Studiums nur dann nicht erfolgt, בראיכא שהות ביום להתפלל, wenn noch Zeit bleibt zur Verrichtung des Gebets, anderenfalls aber kommt erst das Gebet und dann das Studium (vergl. Raschi zur Mischnah, Tossaphot Sabbat 9 b, Schlagwort אין מפסיקין und b. Sukka 38 a). Diese Unterscheidung ist, wie man leicht einsieht, in der Mischnah mit keinem Worte angedeutet, aber sie entspricht ganz und gar dem Gedankengang der späteren Zeit, der seinen klassischen Ausdruck gefunden hat in den Worten זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד (b. Sabbat 10 a).

IV.

Es wäre aber doch ein Irrtum, wenn man meinen wollte, es sei dem R. Jochanan bei seiner anerkannten Autorität ein Leichtes gewesen, seine Anschauung von dem Opfercharakter des Gebets sofort zu der alleinigen und allgemein herrschenden zu machen; wenn nicht alle Zeichen trügen, hat es vielmehr auch ihm nicht gelingen können, die von der Mischnah geförderte Gegenströmung, wonach das Gebet vorzugsweise Herzensdienst ist, gänzlich zu beseitigen. Er hat einen heftigen und einflußreichen Gegner gefunden in seinem »Schüler-Kollegen«, R. Eleasar ben Pedath. Dieser, ein Babylonier von Geburt, kam nach Palästina und gelangte daselbst zu so hohem Ansehen, daß man ihn מריה דארעא ישראל »den Herrn des Landes Israel« nannte (b. Niddah 20 b).

Daß dieser R. Eleasar eine hohe Auffassung von der Kraft des Gebets hatte, geht aus seinem Ausspruch hervor in b. Berachot 32 b: גדולה תפלה יותר ממעשים טובים »das Gebet

ist mehr als gute Werke; denn wer war reicher an guten Werken als unser Lehrer Mose? Und doch fand er Erhörung vor Gott nur durch das Gebet«. Und wie von der Kraft des Gebets, so hatte R. Eleasar eine sehr hohe Meinung von dem Wesen des Gebets; denn während sein Lehrer R. Jochanan das Gebet wiederholt als einen Ersatz für das damalige Opfer bezeichnet, beweist er a. a. O. aus Jesaia 1, 11 und 15, daß גדולה תפלה יותר מן הקרבנות das Gebet mehr ist als die Opfer. Es ist ihm demnach nicht ein äußerer Dienst und nicht ein Ersatz für das Opfer, es kann vielmehr vermöge seiner innerlichen, läuternden Kraft durch ein Opfer nicht ersetzt werden.

Seiner Auffassung von dem Gebet als einem Herzensdienst entsprechen verschiedene Aussprüche, die von ihm überliefert werden. So sagt er b. Berachot 30b: לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו לא יתפלל. »Stets muß man sich selbst prüfen; ist man in der Verfassung, mit Andacht beten zu können, so bete man, im anderen Falle aber unterlasse man es«. Tossaphot Berachot 34b unter dem Schlagworte יכוין bemerken bereits den Widerspruch mit der dort von der Baraitha vorgetragenen Lehrmeinung und suchen ihn zu beseitigen durch die Erklärung: התם נטי באחת מהן; man fühlt jedoch das Gezwungene dieser Erläuterung, indem R. Eleasar seine Worte ganz allgemein und ohne Einschränkung auf »eine« Benediktion vorträgt.

Mit einer Wiederholung des Gebets infolge Mangels an Andacht konnte er sich nicht wohl befreunden. Er sagt daher im Jeruschalmi Berachot 5a: »Wenn jemand ohne Andacht gebetet hat, so wiederhole er das Gebet nur dann, wenn er sicher weiß, daß er bei einer Wiederholung andächtig sein wird, im anderen Falle aber unterlasse er es«. Damit aber hat er eine Wiederholung fast gänzlich ausgeschlossen, denn wie kann man im voraus wissen, daß man Herr seiner Gedanken bleiben werde? So kann sich

R. Eleasar auch nicht der Ansicht seines Lehrers R. Jochanan anschließen hinsichtlich dessen, der im Zweifel ist, ob er bereits gebetet habe, denn während ersterer der Meinung ist, daß man des Zweifels wegen das Gebet nicht wiederholen müsse, hält letzterer eine Wiederholung im Zweifelsfalle für unerläßlich unter Berufung auf das oben bereits besprochene Wort: »O möchte doch der Mensch den ganzen Tag beten!« (b. Berachot 21 a).

Im Jerusehalmi Berachot 8a wird erzählt, ר' אלעזר היה מתפלל תפלה חדשה בכל יום, er habe jeden Tag etwas Neues in seinem Gebete vorgebracht, um nach den Worten Raschis in b. 29b nicht sein Gebet herzusagen heute wie gestern und es nicht zu einer gewohnheitsmäßigen Satzung zu machen, oder um es nicht zu machen, wie jemand, der einen Brief abliest, wie er selber mahnt וכלבד שלא יהא כקורא באגרת.

Nun ist es ja wohl bekannt, daß R. Eleasar verehrungsvoll zu seinem Lehrer R. Jochanan aufschaute und in ihm den großen Meister erblickte, der die alten Traditionen rein bewahrte. Erzählt uns doch der Talmud Schekalim 4b, daß einst R. Jochanan darüber ärgerlich war, daß R. Eleasar einen von ihm gehörten Lehrsatz vortrug, ohne seinen Namen zu nennen; doch da wußte ihn Jakob bar Idi zu beruhigen, indem er ihn an das Verhältnis des Josua zu Mose erinnerte und also sprach: Hat Josua wohl bei jeder Lehre, die er vorgetragen, gesprochen: »Das sind die Worte des Mose?« Und doch hat jedermann gewußt, daß das, was Josua lehrt, die Thora des Mose ist. So auch bei Dir: אלעזר יושב ודורש הכל יודעין שהתורה שלך היא. Jedermann weiß, daß das, was dein Schüler Eleasar vorträgt, die Thora ist, die er von dir gehört hat.

Bei diesem Abhängigkeitsverhältnis des Jüngers von dem Meister muß man sich doch fragen: Wie kommt es, daß R. Eleasar hinsichtlich des Gebets so sehr von der Anschauung des R. Jochanan abweicht und nicht die auf

alte Überlieferung gegründete Ansicht seines Lehrers zu der seinigen macht? Was mochte ihn veranlaßt haben, die Lehrmeinung des R. Jochanan zu verlassen und nicht wie dieser das Gebet für einen reinen Opferdienst zu halten, sondern für eine innere Herzenssache? Man wird vielleicht im ersten Augenblick geneigt sein, anzunehmen, daß sich hierin die Einflüsse seiner babylonischen Heimat geltend machen, wo man den Gedanken an den Opferdienst mehr und mehr aufgegeben und sich nach und nach daran gewöhnt hatte, Gott zu dienen mehr durch ein herzliches Gebet als durch eine äußerliche Opfergabe, während man in Palästina, dem Vaterlande des R. Jochanan, noch immer wehmutsvoll des ehemaligen Opferdienstes in dem nun zerstörten Tempel gedachte und hoffnungsvoll ausblickte auf die Zeit der Wiedererbauung des Tempels und der Wiederherstellung des Opferdienstes in seinem früheren Glanze, mittlerweile aber in dem Gebete einen Ersatz für das Opfer sah. Allein eine solche Unterscheidung zwischen Babyloniern und Palästinensern zur Zeit der Amoräer läßt sich anderweitig nicht wohl nachweisen.

Das Richtige aber dürfte folgendes sein: R. Eleasar hatte, wie erwähnt, unstreitig eine große Verehrung gegen seinen Lehrer R. Jochanan; noch größer aber war seine Verehrung gegen das Mischnahwerk des R. Jehuda ha-Nasi. Die Mischnah galt ihm als die reinste Quelle der mündlichen Überlieferung, und was er in ihr nicht ausgesprochen oder angedeutet findet, ist ihm, wenn auch nicht ganz belanglos, so doch von zweifelhaftem Wert. b. Jebamot 36a wird berichtet, R. Eleasar habe gesagt: אפשר איתא להא דריש לקיש ולא תנן לה במתניתן. »Ist es möglich, daß die Ansicht des Resch Lakisch richtig sei, ohne daß sie in der Mischnah gelehrt wurde? Da ging er hin, dachte sorgfältig nach und fand sie in der Mischnah«. Er hielt es also für undenkbar, daß irgend eine Wahrheit nicht in der Mischnah gelehrt oder zum mindesten ange-

deutet sein sollte. Und in Vajjikra rabbah 21 heißt es: לעולם ישקיע אדם עצמו במשניות שאם ירתק יפתחו לו אם לתלמוד לתלמוד אם לאגדה לאגדה. »Stets vertiefe man sich in das Studium der Mischnah, denn was verschlossen ist, wird hier eröffnet, sei es in talmudischer oder agadischer Beziehung, R. Eleasar lehrte im Namen des R. Josua ben Levi: עמוד ברזל המשנה, eine eiserne Säule ist die Mischnah«, vergl. j. Sabbath 15; b. Baba mezia 33; Soferim 15, 6.

Da nun, wie wir glauben nachgewiesen zu haben, die Mischnah keinerlei Bestimmung aufgenommen hat hinsichtlich des Ersatzgebets sowie hinsichtlich der Wiederholung des Gebets infolge Mangels an Andacht oder infolge eines Zweifels, ob man bereits gebetet habe, weil sie die überaus strenge Gesetzlichkeit bei dem Gebete, das ihr in erster Reihe eine Herzensangelegenheit ist, nicht zur Anwendung bringen wollte, wird man sich nicht wundern dürfen, wenn R. Eleasar bei seiner großen Verehrung gegen die Mischnah mit den in ihr vorherrschenden Anschauungen über das Wesen des Gebets sich mehr befreunden konnte als mit den Meinungen seines Lehrers R. Jochanan, der dabei zumeist von der Voraussetzung ausging, das Gebet sei nichts mehr als das Opfer.

Man wird es nach alledem begreiflich finden, daß R. Eleasar vor allem auf eine Herzensandacht dringt und unter Berufung auf Esra 8, 15 in b. Erubin 65a den Ausspruch tut: »Wer von der Reise heimkehrt, der soll drei Tage lang nicht beten« (weil die Beschwerden der Reise eine Sammlung des Gemüts unmöglich machen). Und es hat noch gar manchen Lehrer auch unter den Amoräern gegeben, der sich zu der gleichen Ansicht bekannte. So lehrt ebendaselbst Chija b. Asche im Namen Rabs: »Wer nicht ruhig ist in seinen Gedanken, der bete nicht!« Und von R. Chanina wird erzählt, er habe nicht gebetet an einem Tage, da er in Zorn geraten war, weil eine Gemütserregung eine Gemütserhebung nicht aufkommen läßt.

Wohl haben diese Lehren keine Gesetzeskraft erlangt und keine weitere Beachtung gefunden, weil wir auch sonst, wie Tur Orach Chajjim Kap. 98 bemerkt, beim Gebet keine allzu große Andacht haben; aber das eine sehen wir doch aus diesen Sätzen, daß es zu allen Zeiten eine ganze Reihe von Lehrern gab, denen das Gebet vorzugsweise eine Verbindung mit Gott und darum eine Gemütserweckung war, und die ihre geläuterte Anschauung auf die Autorität der Mischnah gründen konnten. Man wird es daher nicht als »Neuerung« bezeichnen dürfen, wenn, wie oben erwähnt, R. Meir von Rothenburg, eine Wiederholung des Gebets wegen Mangels an Andacht »für unsere Zeit« nicht für erforderlich hielt und sagte מהאידנא אין אנו הזהרין בשביל חסרון כוונה, indem er sich auf die »alte gute Zeit« berufen konnte, die gleichfalls von Gebetswiederholungen und Ersatzgebeten nichts wissen wollte.

Eine hebräische Grabinschrift aus dem Orient vom Jahre 1217.

Mit 2 Abbildungen.

Von **Eugen Mittwoch.**

Im Jahre 1898 kam von Konstantinopel aus ein hebräischer Grabstein in den Besitz der Kgl. Museen zu Berlin. Er ist jetzt in der Vorderasiatischen Abteilung aufgestellt und führt die Inventarnummer VA 2949.

Die Grabinschrift enthält ein genaues Datum, das in den Zwischenräumen der drei letzten Zeilen angegeben ist (siehe Abb. I): בחדש תשרי שנת א'ת'ק'כ'ח' »im Monat Tischri d. J. 1528« [Sel. = 1217 n. Ch.). Obwohl hier nicht, wie sonst vielfach üblich, auf die Jahreszahl das Wort לשטרות »nach [der Aera] der Urkunden« folgt, kann doch nur die Aera Seleucidarum gemeint sein. Sie war bei den Juden des Orients das ganze Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit hinein im Gebrauch und wurde erst spät, etwa im 16. Jahrhundert, durch die Weltschöpfungsaera ersetzt. Im Yemen hat sich die Rechnung nach der seleucidischen Aera noch länger erhalten, ja sie ist daselbst — neben der Aera nach Erschaffung der Welt — noch heute üblich[1]).

Der Stein hatte, als er im 13. Jahrhundert als Grabstein Verwendung fand, schon eine lange Geschichte hinter sich. Das zeigt uns die der hebräischen Inschrift abgekehrte Seite mit ihrem eigenartigen Ornament (Abb. II).

---

[1]) Vgl. H. P. Chajes: Jüdische und Jüdisch-indische Grabinschriften aus Aden (aus: Sitzungsberichte der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. CXLII), Wien 1903, S. 5.

Es ist ein einfaches Wellenwerk mit Halbpalmetten in koptischer Art, wie sie auch im frühen Islam vorkommen. In der Mitte steht, wie ein Griff, ein roher Vierfüßler; offenbar ist die Darstellung eines Löwen beabsichtigt. Der

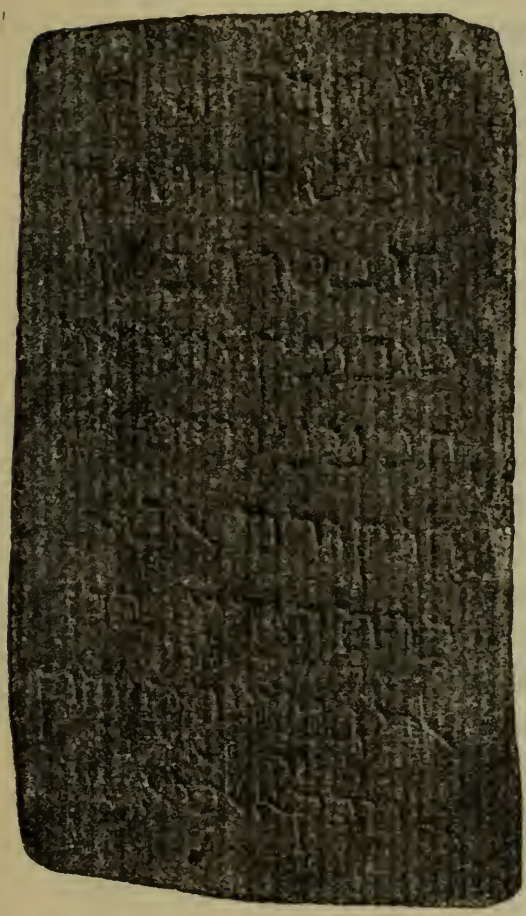

Abb. I.

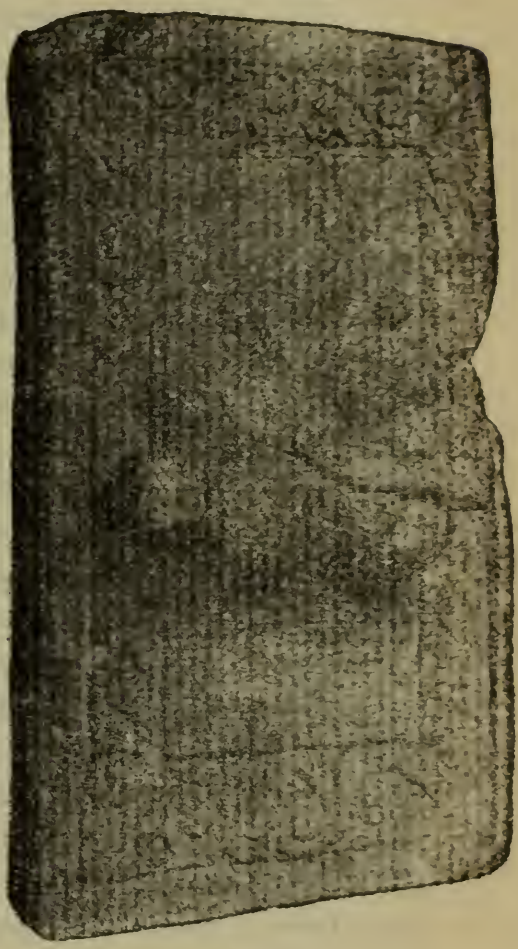

Abb. II.

Löwe ist als Grabeswächter in Asien weit verbreitet[1]). Der ganzen Ausführung nach dürfte die Bearbeitung in das 5.—7. nachchristliche Jahrhundert zu verweisen sein[2]). Der Stein hat also vielleicht schon ein halbes Jahrtausend, bevor

[1]) Vgl. F. Sarre: Erzeugnisse islamischer Kunst, Teil II: Seldschukische Kleinkunst, Leipzig 1909, S. 5.

[2]) Das bestätigt mir mein Kollege Ernst Herzfeld.

die hebräische Grabinschrift auf ihm angebracht wurde, als Grabstein gedient. Ob er auch damals eine Inschrift trug, die dann später beseitigt worden wäre, vermag ich nicht zu sagen.

Was die Heimat unseres Steins betrifft, so sind wir auf bloße Mutmaßungen angewiesen; die Akten des Museums enthalten über den Ort, an dem der Vorbesitzer den Stein erworben hat, keinerlei Vermerk. Das eine ist sicher: er stammt aus dem arabischen Sprachgebiete. Denn die fünf Eigennamen, die er enthält, sind samt und sonders arabisch. Die Juden der Diaspora haben zu allen Zeiten neben einem hebräischen auch einen landesüblichen Namen oder auch nur einen solchen geführt. Aus alter Zeit zeigen uns das jetzt die Papyri von Elephantine wieder einmal besonders deutlich. Eine Fülle von arabischen Namen, die bei den Juden des Mittelalters üblich waren, hat Steinschneider[1]) gesammelt. Immerhin ist es bemerkenswert, daß in unserer Grabinschrift kein einziger hebräischer Name sondern ausschließlich arabische vorkommen.

Man würde zunächst die Heimat unseres Steines in Südarabien vermuten, woher ähnliche Grabsteine seit langem bekannt sind[2]). Allein die figürliche Darstellung auf der Rückseite spricht doch mehr für das nördliche Vorderasien, und daß der Stein von hier aus nach Südarabien gekommen sei, ist wenig wahrscheinlich.

Der Text der Grabschrift lautet:

זה קבר האשה
הכשרה הצדקּ
הנפטרת בשם

[1]) Introduction to the Arabic literature of the Jews by Moritz Steinschneider (20 copies, collected . . . from the »Jewish Quarterly Review« vol. IX—XIII, 1897—1901). — Die reichhaltige Namensliste daselbst erfährt durch die in unserer Inschrift vorkommenden Namen einen Zuwachs von einigen Nummern.

[2]) Die Literatur über ältere hebräische Grabsteine aus dem Jemen siehe bei Chajes a. a. O. S. 3—4.

טוב ובקצר ימים
תמני נ׳ע׳ בת הזקן
היקור מ׳ אבו אל
כרם דידיע בבן
בחדש תשרי
אלמגני זוגת מעתוק
שנת א׳ת׳ק׳כ׳ח׳
בן מ׳ בקא אלכיאט נ׳ע׳

Übersetzung:

»Dies ist das Grab der frommen, rechtschaffenen Frau, die in gutem Ruf und in der Kürze [ihrer] Tage dahingegangen ist, Tamanni — sie ruhe im Paradiese — Tochter des geehrten Schaich, Herrn Abu l-Karam, der unter dem Namen Ibn al-Mugni (Muganni) bekannt ist, Gattin des Ma'tuk, des Sohnes des Herrn Baka' al-Chajjat (des Schneiders) er ruhe im Paradiese. Im Monat Tischri d. J. 1528 [Sel. = 1217 n. Ch.].«

Zur Schrift ist zu bemerken, daß der linke Schaft des ה und der des ק in den meisten Fällen noch bis an den oberen Balken des Buchstabens heranreichen. In den arabischen Worten ist ج durch ג, غ durch ג[1]) und خ durch כ wiedergegeben. Von Abkürzungen ist je zweimal das häufige נ״ע = נוחו ערן bzw. נוחה ערן und מ׳ = מר gebraucht. In diesen beiden Fällen ist die Abbreviatur durch einen über die betreffenden Buchstaben gesetzten Punkt kenntlich gemacht. Ähnlich bezeichnen die drei Punkte über dem ק im Worte הצדק (Zeile 2) die Abkürzung für הצדקת.

Zu dem substantivischen קְצַר ימים (Zeile 4) vgl. das adjektivische קְצַר ימים Hiob 24, 1.

Eigenartig ist der Frauenname תמני (Zeile 5). Er ist weder aus arabischen noch aus jüdischen Quellen be-

[1]) Im Worte אלמגני (Zeile 8) ist der Punkt weiter rechts gesetzt, weil über dem ג kein Platz vorhanden war.

kannt. Ich vermute, daß er als التَمَنّى, تَمَنٍّ, »Wunsch, Begehr« aufzufassen ist[1]). Der Name hätte dann eine gewisse Ähnlichkeit mit einem anderen arabischen Namen, dem ebenfalls nur ein einzigesmal vorkommenden Frauennamen Tawaddud[2]).

זְקַן (Zeile 5) braucht nicht gerade einen Greis zu bezeichnen. Es wird vielmehr häufig genau wie das arabische »schaich« von jüngeren Gelehrten gebraucht[3]).

Eigentümlich ist die Schreibung יקור (Zeile 6) anstatt יְקָר.

Der Name Abu l-Karam (Zeile 6—7) kommt im 13. Jahrhundert auch bei den Juden Ägyptens vor[4]).

Das aramäische דידיע ב (Zeile 7) ist genau so gebraucht wie das arabische المعروف ب »bekannt unter dem Namen ...«

Der Name אלמנני[5]) (Zeile 8) könnte sowohl al-Mugni als auch al-Muganni gelesen werden.

מעתוק[6]) (Zeile 8) und בקא[7]) = بقاء (Zeile 9) sind als Namen von Juden auch sonsther bekannt.

---

[1]) Man könnte auch an das Femininum der Elativform أَثْمَن, also ثُمْنَى »die kostbarste« denken. Doch halte ich das für unwahrscheinlich.

[2]) Wenn das wirklich die ursprüngliche Form des Namens ist; vgl. Horovitz ZDMG. Bd. 57 (1903), S. 173.

[3]) So schon Steinschneider in Ersch und Gruber, 2. Sektion Bd 31, S. 57 a.

[4]) Vgl. Steinschneider, Introduction unter Nr. 291.

[5]) Bei Steinschneider a. a. O. nicht erwähnt.

[6]) Steinschneider a. a. O. Nr. 372.

[7]) Ebenda Nr. 83.

Ein neues Fragment des Sefer „Ben Mischle" Samuel ha-Nagids.

Von David Jellin.

Die Parömienliteratur blühte besonders unter den Juden des Orients. Diese Parömien bildeten einen sehr wesentlichen Teil der arabischen Literatur, und alle Bücher des Adab sind voll davon. Aber außer den prosaischen Parömien gibt es im Arabischen zahlreiche Gedichte, die landläufige Morallehren behandeln und nach dem in jeder Strophe wiederkehrenden Reimbuchstaben benannt werden, oder, wie man es auf arabisch ausdrückt: لامية العجم لامية العرب لامية ابن الوردى نونية ابى الفتح البستى u. dgl. Auch in Liedern, die einen ganz andern Inhalt haben, kommt es mitunter vor, daß der Dichter inmitten seines Liedes einzelne oder mehrere Strophen bringt, die Morallehren zum Inhalt haben. Derartiges finden wir bereits bei den vorislamitischen Dichtern, wie zum Beispiel bei einigen der sieben Lieder (المعلقات). Und die Juden des Orients und Spaniens, die ganz und gar von der arabischen Literatur beeinflußt waren, folgten auch hier den Spuren der arabischen Dichter, die ihre Vorbilder waren. Es genüge nach dieser Richtung als Beispiel auf des Lied אם נפשך יקרה בעינך des R. Jehuda Halevi, auf das מוסר השכל des R. Hai und auf קערת כסף von R. Josef Esobi hinzuweisen. Der bedeutsamste von allen aber war R. Samuel ha-Nagid mit seinem Werke »Ben Mischle«, welches sich insofern von seinen übrigen Leistungen unterscheidet, als hier nicht ein einzelnes Lied vorliegt, sondern eine ganze Sammlung von Gedichten über Themata, die dem praktischeu Leben entnommen sind.

Die poetische Form, die bei den Parömien Verwen-

dung gefunden hat, ist zwar für sie zu breit, da ihr Wert und ihre Wirkung in der Kürze liegt. Andererseits aber verleiht ihm der Klang des Reims und Rythmus herrliche Schönheit. So sehen wir auch bei R. Joseph Kimchi, wie er seine kurzen Parömien, die »Mischle Schlomo« heißen, zu langen Gedichten ausspinnt[1]). Von allen drei Werken des Nagid, die die Namen verschiedener Bibelbücher tragen, (Ben-Thillim, Ben-Mischle und Ben-Kohelet) ist uns nur noch das Werk Ben-Mischle[2]) erhalten, das wahrscheinlich seinem Inhalt nach beim Lesepublikum sehr beliebt war[3]). Leider ist auch dieses nicht mehr vollständig vorhanden. Der größte Teil von den schon bisher aufgefundenen Parömien des Nagid befindet sich als Manuskript in Parma unter den Handschriften De Rossis. Es sind 126 Parömien, die nach den Anfangsbuchstaben des Alphabets geordnet sind. Die Überschrift des Buches lautet »Gedichte aus dem Werke Ben Mischle, welches der Gelehrte R. Samuel ha-Nagid verfaßte«.

Aus dieser Äußerung erkennen wir, daß wir nicht

---

[1]) In der Einleitung zu seinem Mischlekommentar findet sich ein Gedicht, in welchem er Folgendes sagt:

וְהִתְבּוֹנֵן בְּמִדּוֹת הַנְּבוֹנִים וְעַל כֻּלָּם רְאֵה מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה
רְאֵה שִׁירִים אֲחוּזִים בְּמָשָׁלִים בְּאָרֹג מַחְשַׁב רַעְיוֹן אֲרֻגִּים

(Ozar nechmad I, S. 112).

Im Hause meines Freundes, des Professors Herman Gollanz in London, habe ich eine Handschrift gesehen, an deren Schlusse sich einige kleine Gedichte von R. J. Kimchi finden, die auf verschiedene Sätze aus Mischle verfaßt sind. Ich weiß nicht, ob sie schon veröffentlicht sind oder nicht.

[2]) Nach der Behauptung Harkavys (זכרון לראשונים וגם לאחרונים חלק א' מחברת א', p. IX, X) finden sich Fragmente aus dem Werke Ben Thillim im Divan. Dieses aber ist noch zweifelhaft.

[3]) Wie beliebt das Werk bei den Gelehrten war, können wir schließen aus dem Testament R. Jehuda Ibn Tibbons, in welchem er seinem Sohne sagt: בני, קבל עליך לכתוב עלה אחת בכל יום ולעיין שעה אחת בבן משלי (צואת ר' יהודה אבן־תבון, ברלין 1852 p. 6).

das ganze Werk (Ben Mischle) vor uns haben, sondern nur verschiedene Gedichte, die aus dem vollständigen Werke genommen wurden. Diese Behauptung wird an Klarheit gewinnen, wenn wir weiter sehen, daß die Handschrift nicht alle nach alphabetischer Ordnung zusammengestellten Parömien enthält. Es ist überhaupt nur ein kleiner Teil der Parömien in dieser Handschrift übriggeblieben, und zwar die Parömien, welche mit א, ב, ג, ד beginnen. Die andern sind nicht vorhanden[1]). Und außer den in dieser Handschrift enthaltenen Parömien des Nagid ist uns weiter fast nichts bekannt. Harkavy hat allerdings noch eine Handschrift, die Parömien des Nagid enthält, aufgefunden, davon aber nur acht Stücke veröffentlicht[2]). Außerdem finden wir im Testament R. Jehuda Ibn Tibbons siebzehn Parömien, die in der Parmahandschrift fehlen, und noch zwei Parömien im Werke מאזני צדק des R. Abraham ben Chisdai von Barzelona. Mehr kennen wir nicht. Der gelehrte D. Kahana wollte behaupten[3]), daß alle Parömien, die sich im Werke „מאזני צדק" finden, wie auch alle im Werke בן המלך והנזיר des R. Abraham ben Chisdai vorhandene Parömien, die mit den Worten beginnen: »So sagte der Dichter«. »Und darauf sprach der Dichter«. »Weiter sagt der Dichter«. »Noch ein Parömion dichtete er«, dem Nagid zugewiesen werden müssen. So hat er in diesem Werke einen reichen Schatz von fünfzehn Parömien gefunden. Die Behauptung ist aber nicht stich-

[1]) Alles, was in dieser Handschrift vorhanden ist, hat Harkavy in seinem Werke זכרון לראשונים S. 115—153 veröffentlicht. Einige Fragmente aus dieser Handschrift haben schon vor Harkavy S. D. Luzzatto in der Zeitschrift בית אוצר Band I, und Dukes im Literaturblatt des Orients 1840, 43, 45, 46, 51, und in seinem Werke „נחל קדומים", »Rabbinische Blumenlese« 1844, und in »Zur rabbinischen Sprachkunde« 1851, veröffentlicht.

[2]) Im Werke „ארבעה מאמרים", welches als Festschrift von der Redaktion „המליץ" im Jahre 1893 herausgegeben wurde.

[3]) „השלוח" Bd. 7, S. 30—37 im Artikel „יתר המליצה משירי הנגיד",

haltig. Erstens deswegen, weil im Werke „מאזני צדק", von dem Verfasser nur ein Parömion direkt dem Nagid zugewiesen wird[1]), und warum hat er das bei den andern nicht erwähnt? Zweitens — und darin liegt der Kern — muß man fragen, Wie ist es möglich, daß nicht ein einziges von allen 34 Parömien im Werke „בן המלך והנזיר", die mit einem der Buchstaben א, ב, ג, ד beginnen, in der Parma-Handschrift, in der Handschrift, welche ich hier veröffentliche, und in den andern Handschriften, die Harkavy bisher herausgegeben hat, sich befindet? So verhält sich die Sache in bezug auf die wenigen Gedichte, die im „מאזני צדק" zu finden sind.

Die berühmte Genisa, die uns so viele wertvolle geheime Schätze ans Licht gebracht hat, hat uns nun auch einen Teil der verloren geglaubten Parömien des Nagid wiedergegeben. Leider ist es nur ein kleiner Teil, nicht mehr als ein handschriftlicher Papierbogen, der in zwei Teile zusammengefaltet ist. Doch gestattet uns dieses Fragment ein genaues Urteil über den ganzen Umfang des Werkes und seine ursprüngliche Form, da wir hier nicht eine Sammlung von Versen vor uns haben, die dem vollständigen Werke entnommen sind, sondern einen Teil des Werkes selbst.

Das Fragment, welches ich hier herausgebe, entstammt der Sammlung wertvoller Handschriften, die mein gelehrter Freund, Mr. Elkan Adler in London, aus der ägyptischen Genisa erworben hat. Seiner Güte verdanke ich es, daß ich dieses Trümmerstück jetzt veröffentlichen kann[2]). Das

---

[1]) Das Parömion, welches mit den Worten beginnt „הישירו" (מלכים עם מעקלי זכרון לראשונים S. 157) trägt die Überschrift „אמר הנגיד ז"ל" und am Anfange des Gedichtes: ארץ ארונה ביד ציצים. steht nur על כן דמו המושלים העידו לנחש ויאמרו..

[2]) Diese Blätter sind in seiner Handschriftensammlung mit der Zahl 1834 bezeichnet. — Bei dieser Gelegenheit statte ich Mr. Adler meinen innigsten Dank ab für die Freundlichkeit, mit der er mir gestattet hat, auch alle sonstigen einschlägigen Handschriften, die sich in seinem Besitze befinden, zu benutzen.

Papier der Handschrift ist velin, vergilbt und an vielen Stellen durchlöchert. Jede Seite ist 16·5 cm lang und 17·5 cm breit, also von sehr breitem Format. Die Schrift ist rabbinisch von schöner orientalischer Hand, nur das vierstrophige Gedicht, das am Anfange des Buches steht, ist in großer und fetter Quadratschrift gehalten, die von innen und von außen mit dünnen Strichen geschmückt sind. So sind auch die Worte קחה vor den mit א. und משר vor den mit ב. beginnenden Gedichten geschrieben. Alle vier Strophen dieses Gedichtes sind mit Vokalen versehen, während es die Strophen der Parömien selbst nicht sind, und nur wenige Worte, deren Lesung ein wenig schwer ist, mit Vokalen versehen sind, um das Lesen zu erleichtern. Außer der Vokalisation besitzt das Gedicht noch wagerechte Striche über dem stummen ה, (קחה, נעשה, נפשה), ebenso befinden sich wagerechte Striche über רכם der Buchstaben בנר כפת, die in diesem Gedichte schwach (ohne רפש) vorkommen (שכל, נפשה, הנגיד, השוקד, יפעש, ודת, ודין, יגיד), was auf das hohe Alter der Handschrift schließen läßt. Die erste Seite (recto) des ersten Blattes ist leer geblieben, und die Schrift beginnt erst, wie es gewöhnlich bei den orientalischen Handschriften ist, auf der zweiten Seite (verso).

Wir haben daher nur eine Seite mit Parömien, die mit א. beginnen, und zwei Seiten für die andern, die mit ב. beginnen. Diese beiden Blätter bilden den Anfang und den Schluß des ersten Heftes, und zwischen diesen waren noch sechs oder acht Blätter Parömien, die mit א. beginnen. Der Abschreiber sparte eben mit dem Papier und ließ nicht einmal den Raum einer Zeile zwischen einem Parömion und dem andern. So schrieb er sogar einige Zeilen am linken Rande der Seite, der Länge nach hin, auch wenn er die Seite bereits vollgeschrieben hatte (außer der ersten Seite). In gleicher Weise wurden von ihm am Rande des zweiten Blattes, S. I, drei Zeilen 25—27 und auf Seite II, fünf Zeilen 23—27 eingeschaltet.

Die Worte קחה und משר, welche den ב'- und א'-Parömien als Überschrift dienen und gleichzeitig die ersten zwei Worte des am Anfange des Werkes angeführten Liedes bilden, sowie die einzelnen Buchstaben dieser Worte, welche an der Seite der ersten drei א'-Parömien und der vier ersten ב'-Parömien stehen, haben meine Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß der Verfasser es verstanden hat, dem Liede einen seiner Tendenz entsprechenden technischen Aufbau zu verleihen. Und zwar in folgender Weise: Das Lied besteht aus 22 Worten, der Zahl der Buchstaben des Alphabets entsprechend. Ferner stellte der Dichter an den Anfang jedes Parömienzyklus ein Wort des Gedichtes hin. So hat er in jedem Zyklus die Parömien derartig geordnet, daß die ersten Buchstaben der Reimsilben der ersten Parömien zusammen das am Anfange stehende Wort wiedergeben; sind z. B. die Reimsilben der ersten drei Parömien des א'-Zyklus הים, חר, קים, so bilden ihre Anfangsbuchstaben das Wort קחה. So verfährt der Dichter wiederum bei den vier ersten Parömien des Zyklus ב', wo die Reimsilben: מהור, ידה, רית deren Anfangsbuchstaben das Wort משר wiedergeben. Diese Eigentümlichkeit zeigt uns, daß ursprünglich für alle Buchstaben des Alphabets Parömien des Nagid vorhanden waren; und wenn wir die Anzahl der verlorenen aus der Zahl, der aufgefundenen ב' und א' Parömien erschließen wollen, so dürfen wir annehmen, daß die Anzahl der Parömien sehr groß gewesen ist. Aus dieser zweifellos richtigen Annahme folgt zugleich, daß nicht etwa die Abschreiber, sondern der Verfasser dieses Prologs, der Nagid selber es war, der das Werk nach dieser uns vorliegenden Zusammenstellung geordnet hat. Die beiden Blätter, die wir hier vor uns haben, sind die ursprüngliche Form des Werkes, wie es aus der Feder des Verfassers geflossen ist. Denn nur der Nagid besaß die Fähigkeit, uns Parömien der alphabetischen Ordnung nach zu geben, und wenn zufällig die Parömien für einige Buchstaben fehlen

(wie z. B. für "ו" und andere), so hätte er selbstverständlich die Lücken leicht ergänzen und nur einige Parömien hinzufügen können, die mit den fehlenden Buchstaben beginnen. Die Annahme aber, daß der Sammler, ohne daß der Verfasser selbst bereits diese Absicht gehabt hätte, Zyklen für alle Buchstaben (ohne Ausnahme) gefunden und geordnet habe, erscheint ausgeschlossen. Und wenn wir die mannigfachen Fesseln, die R. Moses Ibn Esra bei der Abfassung seines תרשיש, sich auferlegt hat, berücksichtigen, indem er die Zahl der Strophen mit dem Zahlenwerte des Wortes תרשיש, 1210, und die Zahl der Strophen in jedem Abschnitte mit dem Zahlenwerte des Namens eines am Schlusse des Abschnittes angeführten Edelsteines übereinstimmen ließ, so werden wir uns überzeugen, daß diese vom Nagid gewählte Form jener gegenüber eine viel leichtere ist. Daß übrigens auch der Nagid solche Schwierigkeiten in seinen Gedichten zu überwinden liebte, sehen wir am Ende des fünfundzwanzigsten Gedichtes im Diwan (זכרון לראשונים S. 43), wo er sagt, daß die Anzahl der Strophen dieses Gedichtes der Zahl der Strophen gleicht:

לְאֵל הִגְדִּיל עֲשֹׂה, שִׁירָה אֲגַדֵּל תְּהִי עַל כָּל בְּנוֹת הַשִּׁיר [. . .]
בְּמַרְבַדִּים בְּסַפִּירִים אֲרוּגָה וְשִׂיחִים מִן בְּדוֹלָחִים תְּפוּרָה
מְמֻלָּאִים כְּתָמִים בַּחֲרִיזָה וְכִזְמִירוֹת תְּהִלִּים בַּסְּפִירָה

So sagt er auch im siebenunddreißigsten Gedichte (זכרון לראשונים S. 71):

הֲכִינֹתִי כְּבָר שִׁירָה, וְעַתָּה תְּהִלָּה הַמְּאִירָה כִּכְסִילִים
מְמֻלָּאָה עֲלֵי חֶשְׁבּוֹן רְעוּתָהּ בְּטוּרֵי שִׁיר כְּמַהֲלָלֵי תְהִלִּים
וְעִנְיָנִים יְקָרִים מִפְּנִינִים וּבִבְנֵי שִׁיר בְּמֹאזְנֵי שִׁיר שְׁקוּלִים

Die Art und Weise wie der Nagid ganz nach der Sitte der orientalischen Dichter, der er auch in einigen Poesien seines Diwan folgt, seine eigenen Gedichte lobt, verscheucht das Befremden, das wir empfinden, wenn wir sehen, wie er im Prolog seine Parömien preist. Die Verse

gelten aber nur als Prolog, wie sie auch bei anderen Dichtern am Anfange ihrer Arbeiten — man denke z. B. an das kleine Lied vor dem Beginn des כתר מלכות von Salomo Ibn Gabirol, dem Zeitgenossen des Nagid, und die Prologe vor den verschiedenen Bibelkommentaren R. Abraham Ibn Esras und vieler anderer — üblich waren.

Aus dem Vergleich der vorliegenden mit der Parma-Handschrift ergibt sich, daß die letztere viele von den in unserer Handschrift vorhandenen Strophen nicht hat. Diejenigen aber, die sich dort finden, sind ohne irgend eine Änderung ganz so wie in unserer Handschrift geordnet. So sehen wir, daß die Ordnung unserer Handschrift die ursprüngliche war, nach welcher sich die späteren Abschreiber gerichtet haben.

Auch die Strophen, aus deren Reimsilben die Worte קחה und מוסר zusammengestellt werden, finden sich in der Parma-Handschrift am Anfange der Buchstaben א׳ und ב׳ Parömien; dort aber fehlt das Parömion für den Buchstaben ו׳ aus dem Worte מוסר׳ (s. Sichron la-Rischonim, Bd. I, S. 115, 129).

Die Handschrift, die ich hier veröffentliche, habe ich mit Vokalen versehen entsprechend dem Metrum des Gedichtes und habe die neuen Parömien, die einer Erklärung bedürfen, erklärt. An den Anfang eines jeden Parömions, das bisher noch nicht bekannt war, habe ich einen Stern gesetzt.

(Blatt I Seite II.)

בשמ׳ רחמ׳[1]

קְחָה מוּסָר נַעֲלָה וְשׂוּם שֶׂכֶל נִפְלָה
לְךָ, מִבֶּן־מִשְׁלֵי שְׁמוּאֵל הַנָּגִיד
אֱנוֹשׁ הַשּׁוֹקֵד עַל שְׁעָרָיו לֹא יִמְעַל
וּמִישָׁרִים יִפְעַל וְדָת וָדִין יַגִּיד

[1]) בשמך רחמנא in Deinem Namen, Gott!

קְחָה.

ק אֱמֶת קָשָׁה, וְקַץ מָהִיר, וְחָכְמָה וְדִין רַבִּים, וְדַרְכֵּיהֶם רְחוֹקִים
נְחָה אֶת־לִבְּךָ מֵהֶם בְּדֶרֶךְ מְפִיקָה[1]) [אֶת]־רְצוֹן שׁוֹכֵן שְׁחָקִים

ח אֲנָשִׁים יֵשׁ לְכָל־מִפְעָל, וְכָל־אִישׁ מְקֻדָּשׁ לַאֲשֶׁר חָפֵץ וּבוֹחַר;
גְּבָרִים יִנְהֲגוּ צֹנֶה לְמִרְעֶה וְאִישִׁים יִנְהֲגוּ חַיִל לְאַחַר.

ה אֲנָשִׁים יַעֲלוּ מָרוֹם בְּחָכְמָה, וּבִלְתָּהּ אֶל תְּהוֹם יֵרְדוּ גְבוֹהִים
[וְ]לֹא[2]) תוֹעִיל בְּקִנְיַן הוֹן תְּבוּנַת אֱנוֹשׁ, אִם לֹא יְסַעֵד הָאֱלֹהִים

אֱמֶת תַּעֲשִׁיר בְּעָלֶיהָ, וְצֶדֶק בְּלִי כָזָב לְאִישׁ יַעַשׂ חֲיָלִים
וְלַשּׁוֹעָה לְשָׁוְא עֹנִי, וְרָעָה לְמִרְעֶה אֵת לְבָבוֹ צִיץ הֲתוּלִים

15 *אֱלֹהִים עִמְּךָ, שֵׁב לְךָ בְּבֵיתְךָ וְשָׁם תָּצוּד לְךָ עָנוּר וְאַקּוֹ.
וְיִינַע מִךְ וְלֹא יִשְׁבַּע, וְיָקִיא אֲשֶׁר בָּלַע, וְיֵחָנֵק בְּרֻקּוֹ[3])

*אֱמֹר מַה־טּוֹב לְךָ אָחִי וְהוּא דֶרֶךְ נְתִיבָה אֶל בְּגִיעָה
כְּהַשְׁקַט?
וְלֹא יַעַל אֱלֵי כִסֵּא שְׂרָרָה אֱנוֹשׁ, כִּי אִם עֲלֵי מַעֲלַת יְגִיעָה[4])

---

[1]) In der Parma-Handschrift steht hier „את", und so muß es dem Metrum gemäß auch sein.

[2]) In der Parma-Handschrift steht „ולא", und so muß es auch dem Metrum nach sein.

[3]) Wenn Gott dir zur Seite steht, dann kannst du ruhig in deinem Hause sitzen, und alle deine Bedürfnisse wirst du finden; selbst den Steinbock und Kranich, die nur in unbewohnten Ländern zu finden sind, wirst du in deinem Hause erjagen. Dem Armen aber, [den Gott verläßt], wird sein Streben keinen Nutzen bringen; und wenn er schon nach mühseliger Arbeit etwas erlangen wird, wird es ihn nicht sättigen, und was er verschlungen hat, wird er wieder hergeben müssen (s. Hiob 20, 15). Ist ihm der Tod durch Erwürgen bestimmt, so wird er im Speichel erwürgt, ohne etwa zu hastig Wasser getrunken zu haben. Der Nagid benützt hier das Wort חנק im Sinne des arabischen Wortes, dessen Bedeutung ist: »erwürgt werden durch Einführung von Wasser oder Essen durch die Luftröhre, wodurch das Atmen gestört wird«.

[4]) Nach dem vorigen Parömion äußert sich der Nagid dahin-

(Blatt II, Seite I.)

ב.

מוּסָר.

ב בְּהַשְׁגִּיחָךְ לְדֵעָה מַה תְּחִלָּה לְחָכְמַת לֵב וּמָה רֵאשִׁית לְאַשְׁמָה,
אֵזֵי תִמְצָא[1] [מְרִי] רֹאשׁ הָאֲשָׁמִים וְיִרְאַת הָאֱלֹהִים רֹאשׁ לְחָכְמָה.

ג [2]בְּעוֹלָם הַזֶּה[2]) עִוֵּר, וְלִבּוֹ מְלֵא בָּבוֹת; וּפִקֵּחַ כְּעִוֵּר
וְיֵשׁ אִישׁוֹן וְלֹא יִרְאֶה, וְלֵבָב שֶׁנִּי סוֹדוֹת וְנִפְלָאוֹת יְחַוֵּר[3])

ד בְּהִתְבֹּדֵד[4]) וְהִתְעַלֵּם הֶפְצִים תְּהִי מַשִּׂיג, וְתִהְיֶה רֹאשׁ וְטִפְסָר,
וּבִנְקַלָּה וְגַלּוֹת מַה בְּלִבָּךְ תְּדֻכָּא, וַאֲשֶׁר תַּחְפּוֹץ תְּחֻסָּר.

---

daß er mit der Theorie des Fatalismus nicht übereinstimmt, der dem Menschen die Fähigkeit zur selbständigen Tat raubt, indem sich der Mensch dem blinden Schicksal anvertraut. Jeder Mensch hat vielmehr die Pflicht zu streben und zu arbeiten und dabei dem Allmächtigen das Vertrauen zu schenken, daß Er ihn nicht verlassen werde. Daher sagt er: Sage, lieber Freund, welchen Nutzen bringt dir die Faulheit? Die Faulheit erniedrigt nur den Menschen. Niemand kann anders zum Herrscherthron gelangen als durch eifriges Streben und Arbeiten.

[1]) Hier fehlt das Wort מרי, welches sich wahrscheinlich in der Parma-Handschrift befindet, doch muß man dem Metrum nach lesen מְרִי, nicht מֵרִי, wie es in »Sichron la-Rischonim« S. 129 steht.

[2]) Dem Metrum nach muß hier בעולם זה stehen und dann ein einlautiges Wort (יתד), vielleicht אנוש, zu lesen.

[3]) Es gibt Menschen, die blind sind, während ihr Herz alles sieht, als wäre es voll Augen; dagegen gibt es Leute mit gesunden Augen, die ihrer Beschränktheit wegen als blind betrachtet werden können. So gibt es Augen, die nicht sehen, dagegen ein Herz, das tiefe und dunkle Geheimnisse, die scharlachrot sind, erläutert und erklärt. Der Ausdruck שני יחוד, weist auf den Satz אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, (Jes. 1, 18) hin.

[4]) In der Parma-Handschrift lautet hier der Text בהתכבד, dies entspricht dem Worte ובנקלה, in der zweiten Zeile. Unserem Texte nach müssen wir בְּהִתְבּוֹדֵד lesen, d. h.: Wenn du dich absondern und deine Geheimnisse niemandem entdecken wirst, dann wirst du dein Begehren erreichen.

וּבְלֵב צַדִּיק וְסִיו נִמְצָא אֱלֹהָיו בְּכָל־דַּעְ. וְאִם הִמְעִיט אֲמָרָיו;
וְתִפְאַרְתּוֹ שְׁמֵי שָׁמָיו וְאַרְצוֹ, וְיִרְאָתוֹ לְפָנָיו וַאֲחוֹרָיו[1])

*בְּתֵבֵל אִישׁ כְּקַשׁ נִדָּף פְּעָלָיו, וְאִשָּׁה מַעֲשֶׂיהָ כְּתַרְבּוּת[2])
וְיֵשׁ הוֹגֶה וְהֶגְיוֹנָיו זְכָרִים, וְיֵשׁ אוֹמֵר וְאִמְרוֹתָיו נְקֵבוֹת[3])

*בְּכַבֶּדְךָ אֱנוֹשׁ הַרְחֵב כְּבוֹדוֹ בְּפֶה וּבְיָד לְאֵין דּוֹמֵם וְנֶעְצָר,
וְאַל תִּהְיֶה בְּכַבֶּדְךָ אֲנָשִׁים כְּמַעֲלֶה עַל בְּשַׂר שָׁמֵן מְעִיל צַר[4])

*בְּהַקְרִיבְךָ רְחוֹקֵי הַיְּדִידִים פְּרֹשׂ לָהֶם בְּדִבְרֵי פֶה מְצוֹדִים
וּבַחֲלוֹת מִידִידוּתְךָ לְבַב אָח תְּלֵה עָלָיו קְמֵיעַ מַחֲמַדִּים[5])

*בְּאוֹר לִבְּךָ חַפֵּשׂ חַדְרֵי לְבָבְךָ וּפַנֵּה נַפְשְׁךָ מִכַּחַשְׁךָ
וְאֵיךְ תֵּלֵךְ בְּמַחְשַׁכֵּי כְּחָשִׁים וְלִבְּךָ נֵר וְיֵשׁ מַה בַּחֲשֵׁכָה[6]).

---

[1]) In der Parma-Handschrift steht hier ויראתו לפניו גם לאחריו. Was in unserer Handschrift fehlt, habe ich aus der andern ergänzt.

[2]) Es bezieht sich auf den Satz יתן כעפר חרבו, כקש נדף קשתו (Jes. 41, 2).

[3]) Der Mann ist ein Symbol der Macht und des Ernstes, die Frau dagegen ein Symbol der Kraftlosigkeit und Unbesonnenheit. So benützt der Nagid diesen Gedanken auch in anderen Gedichten, wo er den Mann lobt und die Frau verschmäht, wie z. B. התשית נפשך מן הזכרים, ואל עוד בך, כי את נקבה (זכרון לראשונים S. 101) oder איך תחשב אישים כמו נשים אם נחשבו נשים היה בעל (dort S. 21).

[4]) Wenn du jemanden lobst, so sollst du ihn unaufhörlich mit vollem Munde preisen, denn das Gewand des Lobes muß dem hohen Werte des Gelobten entsprechen.

[5]) Wenn du deine Freunde, die sich von dir entfernt haben, wieder gewinnen willst, mußt du mit ihnen liebevoll reden, um ihr Herz zu gewinnen, und wenn du siehst, daß das Herz einer deiner Freunde krank ist und keine Freundschaft mehr gegen dich besteht, handle gegen ihn edelmütig, dann werden dir deine edlen Taten als Amulet dienen und sein Herz dir wiedergeben.

[6]) Dieser Vers bezieht sich auf den Satz נר ד' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן (Sprüche 20, 27) und wir müssen ihn so verstehen: Beim Lichte deines Gewissens untersuche dein Herz, und wenn du etwas Schlechtes auffindest, so entferne es; denn wie ist es möglich in der Finsternis der Falschheit und Lüge zu schreiten, während dein

*בְּמַחְשַׁכִּים יְהִי רוֹאֶה כְּעִוֵּר וְעַיִן כֵּהָה כְעֵינַיִם גְּלוּיוֹת
וּבִמְהוּמָה יְהִי חָכָם לְב[עַר] וְתַחְבּוּלוֹת נְכוֹנוֹת כִּתְעִיּוֹת[1]

*בְּהִתְאַמֵּץ אֱנוֹשׁ לַעֲשׂוֹת יְ . . . מִשְּׁמֹעַ קוֹל יְרִיבָיו
חֲפָצָיו
וְלֹא תִדֹּל גְּדֻלַּת אִישׁ אֱמוּנָה וְלֹא יַעֲלוּ אֲחִי כָזָב כְּזָבָיו[2].

בְּבֹא יָשַׁע לְשַׂר נָדִיב יְכַפֵּר בְּשִׂמְחָתוֹ לְהַטָּאִים עֲוֹנָם
וְאִם יָבֹא לְשַׂר נָבָל יְכַלֶּה אֲשֶׁר חָטְאוּ בְּשִׂמְחָתוֹ וְאֵינָם

בְּשֶׁבֶת הַחֲכָמִים בַּיְשִׁיבָה וְזֶה יִשְׁאַל וְזֶה יָשִׁיב תְּשׁוּבָה
לְשׁוֹנוֹתָם תְּעוֹרַרְנָה פְּלִיאוֹת כְּמוֹ שִׂנְאָה מְעוֹרֶרֶת מְרִיבָה.

(Blatt II, Seite II).

בְּהַפִּילְךָ מְאוֹר פָּנִים בְּמִשְׁאָל אֲזַי תֵּקַל וְתֵרֵד מִגְּדֻלָּה
וְעַל כָּכָה סְבֹל חָסְרָךְ וְתִהְיֶה נְשׂוּא פָנִים וְנַפְשָׁךְ לֹא נְקַלָּה
וְאִם יִכְבַּד בְּךָ צָרְכְּךָ וְיִקְשֶׁה וְתֵלֵךְ נַפְשְׁךָ הָלוֹךְ וְדַלָּה
שְׁאַל מֵאַל אֲשֶׁר יָדוֹ רְחָבָה וְיָדוֹ יַד קְצֵרַי יָד מְמַלָּא[3]

Herz diese durchleuchtet. Hier benützt der Nagid zwecks des Metrums das Wort חָפַשׁ im Imp. Kal, wie denn auch das Imperfectum Kal (Prov. 2, 4; Ps. 64, 7) vorkommt. Der Plural כְּחָשִׁים findet sich suffigiert in Hosea 7, 3.

[1]) In der Finsternis ist der Sehende dem Blinden gleich, da es dann keinen Unterschied zwischen gesunden und blinden Augen gibt. So ist auch der Kluge während eines Schicksalschlages ratlos, und alle seine Einfälle schlagen fehl. Hier müßte כִּטְעֻיּוֹת plur. von טָעוּת stehen.

[2]) Wenn jemand seine Pläne durchzuführen strebt, will er der Stimme seiner Gegner nicht folgen, die seine Tätigkeit verschmähen, um ihn in seiner Arbeit zu stören. Hat er die Wahrheit zum Maßstab seines Handelns gemacht, so kann er sicher sein, daß seine Ehre nicht herabgesetzt wird. Das in diesem Verse fehlende Wort muß man ergänzen durch יִזָּהֵר oder יִשָּׁמֵר. Dem Metrum nach müßte aber hier יָתֵד וּתְנוּעָה (— — ◡) stehen.

[3]) Am Anfange der zweiten Zeile im Parma-Text steht סבל כחר. Die Bedeutung unseres Textes ist hier so aufzufassen: Weil du

*בְּהַשְׁגִּיחָךְ פְּנֵי דָבָר וְתַחְקוֹר אֲשֶׁר יֵשׁ בּוֹ הֲרוֹג אֵת תַּאֲוָתָךְ
[וְאִ]ם שִׂכְלָךְ יְהִי מֵעִם לְבָבָךְ אֲזַי תַּשְׂכִּיל וְתִמְעַט מַעֲוָתָךְ[1])
וְתִצְלַח בַּעֲבוֹדַת הַמְּלָכִים בְּלָבְשָׁךְ שִׂכְלְךָ כִּלְבוּשׁ כְּסוּתָךְ
וְאֵל תִּדְאַג בְּעֵת לֹא יִתְּנוּ לָךְ פְּרִי רַב עַל דְּבָרָךְ וַעֲשׂוֹתָךְ
וְאִם שִׂכְלָךְ יְהִי לֹא מִלְּבָבָךְ תְּהִי כוֹשֵׁל לְעוֹלָם בַּחֲטֹאתָךְ
[וְתַ]חְמוֹד יוֹעֲצֵי מַלְכָּךְ לְמַעַן תְּהִי תַחַת מְקוֹמָם מַעֲלָתָךְ
וְתִזָּעֵף[2]) וְתַעְצַב בְּנָשְׂאוֹ אֲשֶׁר לֹא יַעֲשׂוּ עָוֶל כְּמוֹתָךְ
וְאִם עַל זֹאת תְּקַלֵּל מַלְכְּךָ אָז יְהִי כוֹעֵס וְתִתְבַּשֵּׂר בְּמוֹתָךְ[3])

---

durch dein Fragen dich der Geringschätzung preisgibst, darum mußt du deinen Mangel schweigend dulden. Am Ende des ersten Halbverses in der dritten Zeile lautet der Parma-Text ותקשה. Demnach muß man es mit den folgenden Worten dieses Verses verbinden, wie es Harkavy getan hat, indem er vor dieses Wort ein Komma gesetzt hat (Sichron la-Rischonim, S. 130), und infolgedessen hier lesen will ותקשה ותלך נפשך הלוך ודלה. So aber wäre die Stelle schwer erklärbar. Wir würden darum unseren Text für richtiger halten, indem das Wort וְיִקְשֶׁה sich auf die früheren Worte „יכבד בך צרכך ויקשה" bezieht. Es entspricht damit dem Worte „וְיִכְבַּד". Am Ende der vierten Zeile hat Harkavy korrigiert und מְמַלְאָה geschrieben, obwohl es auch in der Parma-Handschrift nicht steht; es unterliegt keinem Zweifel, daß der Nagid zwecks des Reims מְמַלָּא geschrieben hat, da er es als Verb. ל״ה betrachtet hat.

[1]) Die zwei am Anfange der Zeile fehlenden Buchstaben habe ich ergänzt aus dem Anfange der vierten Zeile. Das Wort מַעֲוָה ist ein neues Wort, welches der Nagid zwecks des Metrums und Reims geschaffen hat.

[2]) Hier muß man wegen des Metrums das Wort als נפעל vokalisieren wie das folgende Wort וְתַעְצַב, obwohl es im Hebräischen nur im Kal vorkommt.

[3]) Der Sinn dieses Parömions ist, daß der Mensch seinen Verstand den Leidenschaften und Begierden nicht unterordnen, sondern umgekehrt handeln soll. Die Einsicht, die aus dem Herzen fließt, d. h. von der Besonnenheit und ruhigen Urteilskraft herrührt, beglückt den Menschen und vermindert seine Irrtümer. Besonders macht sie ihn glücklich, wenn er ein staatliches Amt bekleidet (wie der Nagid selbst), und lehrt ihn alles im Stillen dulden, wenn er auch meint, nicht seiner Tätigkeit gemäß belohnt zu werden. Wenn aber der

*בְּעֵת יָחוּל דְּבַר טוֹבָה וְיָבוֹא זְמַן יוֹלִיד בְּכָל־עֶצֶב עֲדִינָה[1]
בְּהִתְעוֹרֵד דְּבַר טוֹבָה וְלֹא בָא תְּהִי שִׂמְחָה בְּלֵב אָדָם נְתוּנָה[2]

*בְּשִׁבְתָּךְ אֶת־פְּנֵי מֶלֶךְ עֲשֵׂה מְלַאכְתָּךְ לוֹ וְלֹא תַעַשׂ לְנַפְשָׁךְ כֹּל
וְאַל תָּחֵל בְּדָבָר עַד אֲשֶׁר בּוֹ יְהִי מַחֵל וְגוּרָה פֶּן יְבִישָׁךְ
וְרָאוּי לוֹ תְּנָה לוֹ א[ם] יְהִי לָךְ וְאַל יִהְיֶה בְּסֵתֶר בֵּין רְכוּשָׁךְ[3]
וְאַל תִּרְכַּב בְּמוֹ סוּסוֹ וְרִכְבּוֹ וְאַל יִהְיֶה כְמַלְבּוּשׁוֹ לְבוּשָׁךְ

*בְּחַפֶּשְׂךָ[4] בְּעַד [ס]תְרֵי תְבוּנָה וְתִדְלֵימוֹ כְּמוֹ מַיִם עֲמוּקִים
אֲזַי תִּיקַר בְּךָ נַפְשָׁךְ וְתִכְבַּד וְת[תְמַשֵּׁל לְשׁוֹכְנֵי הַשְּׁחָקִים

Verstand des Menschen von den Leidenschaften beherrscht ist, dann wird er immer irren, und wenn er eine Stelle am königlichen Hofe hat, wird er seine Kollegen beneiden und ihre Würde zu erlangen streben, und wenn der König einem treuen Beamten eine höhere Stellung verleiht, wird er immer zürnen und sich ärgern. Wenn er gar den König beleidigen würde, dann kann er seines nahen Todes seitens des zürnenden Königs sicher sein und sich selber seinen Untergang verkünden.

[1]) Wenn jemandem etwas Freudiges geschieht, dann tritt mit der Zeit in allen seinen Nerven eine Verjüngung ein. Dieser Gedanke ist dem Sinne des Satzes ähnlich שמועה טובה תרשן עצם (Jes. 30, 16) und vielleicht benützt hier der Nagid das Wort עצב anstatt עצם, weil es auch Kummer bedeutet. Es kann noch anders erklärt werden: Die Zeit wird all seinen Kummer in Freude verwandeln.

[2]) Dieser Vers, wie er in unserem Text lautet, ist unverständlich. Wahrscheinlich ist hier ein Fehler, und anstatt טובה muß man חובה lesen im Sinne »Böses«. Es ist aber schwer, diesen Sinn dem Worte חובה zu entnehmen. Herr A. M. Lipschütz meint, daß man diesen Vers so erklären muß: Jedesmal, wenn der Mensch etwas Gutes erreicht, vermengt die Zeit Kummer mit Freude; oder עדינה, ist eine Bezeichnung für die Seele, wie sie gewöhnlich in den Pijjutim vorkommt, dann muß man erklären: Die Zeit gebiert in allem Kummer für die Seele. Herr Josef Mejuchas fügt hinzu: Niemand soll sich ärgern, wenn er etwas Gutes erwartet, und es nicht kommt.

[3]) Was du ihm geben mußt, gib ihm und verbirg es nicht in deinem Vermögen.

[4]) In der Handschrift ist hier das פ mit Patach versehen

*בְּהִוָּעֵץ [ע]לי דָּבָר לְבָבְךָ שְׁקוֹל מַה בּוֹ עֲלֵי נַפְשָׁךְ וּמַה לָּךְ
וְאַל תֵּט אַחֲרֵי טוֹבָה בְּאַוָּה בְּלִי דֵעוֹת אֲשֶׁר יֵשׁ בּוֹ בְּשֶׁקְלָךְ
אֲבָל טוֹבוֹת וְרָעוֹת בּוֹ תְּהַפֵּשׂ בְּהִוָּעְצָךְ וְתַבִּיט בָּם בְּשִׂכְלָךְ

*בְּצָרָתָךְ הֱיֵה מוֹחִיל לְמַעַן[1] שְׂכַר מוֹחִיל יְשׁוּעָה נֶחֱשֶׂפֶת
וְכִי תוֹחַלְתְּךָ עֵץ טַעֲמוֹ מָר פְּרִי[הוּ] מִ[דְּ]בַשׁ מָתוֹק וְנוֹפֶת

בְּאָטְרָךְ לַחֲבֵרָךְ לַעֲשׂוֹת לוֹ כְּהֶפְצ[וֹ] [יָ]ד עֲשֵׂה אוֹתָהּ מְהֵרָה
וּמַה־בֶּצַע בְּיָדָךְ הַגְּדוֹלָה וְלֵךְ וָ[שׁוּב] יְשִׁיתֶהָ צְעִירָה.

(בְּהַפֵּשׂ) anstatt Segol was auf eine südarabische Vokalisation hinweist, denn die Jemeniten sprechen noch heute das Segol ֵ wie Patach ַ aus. (Auch kannte die babylonische Punktation das Segol überhaupt nicht).

[1]) Die spanischen Dichter benutzen das Wort למען im Sinne von "יען כי" »weil«.

Beiträge zur Geschichte der partiellen Judentage in Polen um die Wende des XVII. u. XVIII. Jahrhunderts bis zur Auflösung des jüdischen Parlamentarismus (1764).

Von Ignaz Schipper.

(Schluß.)

V.

Allgemeine Charakteristik der partiellen Judentage in der Zeit von 1650—1764. Die Ursachen der Auflösung des jüdischen Parlamentarismus in Polen.

Das Jahrzehnt 1648—1658 hatte der polnischen Judenschaft so tiefe Wunden geschlagen, daß eine Erholung ganz ausgeschlossen war.

Der einstige Glanz war für immer geschwunden. Wie in allen Richtungen, so zunächst auch auf dem Gebiete der parlamentarischen Tätigkeit.

Die begeisterten Worte, in welchen noch Nathan Hannover die Judentage in Polen geschildert hatte, klangen nunmehr wie ein Epitaph.

»Die Beschlüsse der Judentage — klagt ein Zeugnis aus der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts — verlieren immer mehr an Bedeutung, werden geringgeschätzt, ja sogar verlacht, während sie in früheren Zeiten großen Einfluß hatten; die Judentage waren einst Israels Ehre, ihre Netze waren um aller Herren Länder gespannt, ihre Tätigkeit war segensreich und trug schöne Früchte; dagegen heute: allerorten Zerrüttung und Rückgang«[1]).

[1]) Perles: Dokumente zur Geschichte der Vier-Länder-Synoden (Monatsschrift f. Wiss. des Judentums, 1867), S. 346 etc.

Ähnlich beklagt sich ein Zeitgenosse, Elia Lublin[1]).

Wenn wir nun nach den Ursachen Umschau halten, die den jüdischen Parlamentarismus in Polen untergraben haben, so lassen sich folgende Momente feststellen:[2])

I. Materielle Verelendung der Judengemeinden in Polen.

a) Die zahlreichen in der einschlägigen Literatur an den Tag geförderten Belege, die diese Tatsache bezeugen, mögen hier an der Hand des neuermittelten Materials mit einigen Details ergänzt werden:

Das Rundschreiben des Königs Johann III. Sobieski vom 27. Juli 1694 berichtet von den Juden der reußischen Woiewodschaft, daß sie »infolge der militärischen Durchzüge wie auch infolge der feindlichen Einfälle mehr, als die übrigen (Juden) aggravantur«.

Vom trostlosen Zustand der Lemberger Gemeinde, der den partiellen Judentag in Bóbrka 20. Juli 1753 beschäftigte, ist bereits oben die Rede gewesen (vgl. S. 608).

In dem Bittschreiben des Generalverbandes der polnischen Juden, demzufolge die Anordnung des polnischen Schatzmeisters vom 24. September 1753 erlassen wurde, wird darüber geklagt, daß durch die häufigen Brände, die in den Judengassen ausbrachen, die Zahl der steuerentlasteten Judengemeinden zunimmt, und daß demzufolge die übrigen Kahale, die für das Steuerdefizit aufzukommen haben, unter einem unerträglichen Steuerdruck leiden müssen.

b) Die Steuerüberbürdung der Judengemeinden regt einen überaus großen Teil der auf den partiellen Judentagen gefaßten Beschlüsse an. »Von den Kahalen,

[1]) Vgl. Graetz, Bd. IX, 3, S, 578.

[2]) Um Weitläufigkeit zu vermeiden, streifen wir nur das aus der einschlägigen Literatur Bekannte und legen das Hauptgewicht auf die neuen Details des dieser Forschung zugrunde gelegten Quellenmaterials.

Städten und Städtchen werden wir mit unzähligen Klagen und Bittschriften belästigt . . . Die Delegierten klagen, daß ihre Wahlbezirke infolge des Steuerdruckes völligst zu Grunde gerichtet werden . . .«, so werden die Beschlüsse des partiellen Judentages in Stopnica 1754 eingeleitet.

Daß dies nur allzusehr der Wahrheit entsprach, kann insbesondere durch das Anwachsen des jüdischen Kopfgeldes in Polen während der Zeit 1650—1765 beleuchtet werden: 1650 betrug das jüdische Kopfgeld 70.000 polnische Gulden, 1658: 105.000, 1699: 210.000, 1717: 220.000, 1765: 859.312. In derselben Zeit ist die jüdische Bevölkerung in Polen kaum um das Doppelte gewachsen (1667: ungefähr 290.000 Seelen, 1765: 453.642 Seelen)! Die Kopfsteuer dagegen über zwölf Mal!

Die Belege hiefür werden wir in einer demnächst erscheinenden größeren Arbeit über die Bewegung des jüdischen Elements in Polen und Litthauen während des XVI., XVII. und XVIII. Jahrhunderts bringen.

c) Die Schulden der polnischen Judenschaft betrugen gegen Mitte des XVIII. Jahrhunderts für die damalige Zeit ganz immense Summen. So schuldete der jüdische Generalverband insgesamt 2,450.000 polnische Gulden. Damit waren aber keineswegs die Schulden der einzelnen Kahale inbegriffen: Lemberg schuldete eine Million polnische Gulden, desgleichen Posen, Przemyśl eine halbe Million, desgleichen Leszno usw. Der Provinzialverband der Woiewodschaft Sendomir (und vermutlich auch Krakau) zahlte 1754 an jährlichen Zinsen die beträchtliche Summe von 15.513 polnischen Gulden, was auf Schulden von über 200.000 Gulden hindeutet[1]) (der dazumal übliche

[1]) Vgl. Dr. J. Landsberger: Schulden der Judenschaft in Polen etc. (Jahrbuch der jüd.-liter. Gesellschaft in Frankfurt a. M. 1908). D. M. Bałaban: Spis Żydów i Karaitów 1765. Krakau 1909. S. 2—3. Dr. Schorr: Żydzi w Przemyślu. Dr. Brawer: Galizien, wie es an Österreich kam. 1910, S. 96. Budgetvorlage am part. Judentag in Stopnica (Ossolinskische Handschrift, Nr. 303).

Zinsfuß für die s. g. Kapitalsanlagen ad synagogas schwankte zwischen 7—7½ Prozent[1]). Wie wir also sehen, steckten die Kahale bis über den Kopf in Schulden und zwar zumeist an die reichen Jesuiten[2]).

»Die unerträglichen Schulden des Landes (= Provinzialverbandes)« — wie sie stereotyp in den Beschlüssen der partiellen Judentage bezeichnet werden — bildeten angesichts der überhandnehmenden Armut der Kahale einen unlösbaren Knotenpunkt, an dem sich die partiellen Judentage bis zur Verzweiflung abzumühen hatten. Beschlüsse über Beschlüsse werden gefaßt; man glaubt den »richtigsten Weg der Schuldentilgung« gefunden zu haben. Man beschränkt die Ausgaben der Provinzialverbände ad minimum; die öffentliche Wohltätigkeit wird als Ballast empfunden; der Provinzialverband verlangt von den Kahalen immer größere Beträge zur Schuldentilgung, die Kahale deuten verzweifelt auf ihre Armut hin. Die Beschlüsse bleiben auf dem Papier — und der nächste Judentag hat wiederum vollauf mit der Schuldenfrage zu tun . . . bis endlich die Regierung, von den Gläubigern der Juden bedrängt und selbst auch Gläubiger, den bekannten »richtigsten Weg« ermittelte und die Judentage als ein für die Gläubiger der Judenschaft wenig ersprießliches Institut auflöste.

d) Die Mißwirtschaft der jüdischen Provinzialverbände hat nicht zum geringsten Teil zu dem immensen Steuer- und Schuldendruck, der auf den Kahalen lastete, beigetragen.

In arger Verblendung waren die Vorsteher der Provinzialverbände mehr auf den persönlichen Vorteil, als den

[1]) Vgl. unsere Arbeit: Die Juden in Tarnow (polnisch: Kwartalnik historyczny, 1905).

[2]) Die Judenschulden sind in einem Rundschreiben der Steuerkommission der poln. Krone vom Jahre 1765 genau detailliert. Eine Abschrift desselben finden wir in Acta proconsularia, consularia Tarnoviensia 1759—1775, S. 183—196 (aufbewahrt im Tarnower Magistratsarchiv) vor.

der verarmten Kahale bedacht. Daß dabei die Tätigkeit der partiellen Judentage nur zu arg zu leiden hatte, ergab sich als unvermeidliche Folge. Die Verbandsvorsteher, die verpflichtet waren, den Judentagen über ihre finanzielle Verwaltung genaue Rechnung zu legen, bestrebten sich auf jede Art und Weise das Zusammentreten der Judentage unmöglich zu machen.

So beschweren sich um das Jahr 1703 die Kahale Wollhyniens, daß die Rabbinen und Kreisältesten den partiellen Judentag in Ołyka, der nach bestehenden Anordnungen jedes dritte Jahr zusammentreten sollte, um keinen Preis einberufen wollen[1]).

Das Rundschreiben des polnischen Schatzmeisters vom 24. November 1722 berichtet über die Motive, aus welchen der partielle Judentag in Bóbrka einberufen wird, in einer für die Vorsteher des reußischen Provinzialverbandes keineswegs schmeichelhaften Weise: Es soll — heißt es da — dem »unwürdigen Treiben« (niegodziwościom) ein Ende gemacht werden. Den Kreisältesten, die zu dem zwecks Regelung und endgiltiger Beilegung der Zerwürfnisse angeordneten Judentag in Bóbrka nicht erscheinen sollten, wird eine Strafe von 200 polnischen Gulden angedroht[2]).

Die beim Judentag in Brzeżany 1740 anwesenden Kreisältesten müssen sich den Beschluß gefallen lassen, daß sie ohne Wissen der Deputierten zum allgemeinen Judentag den Kahalen weder Steuerbefreiung gewähren noch die aufgelegte Steuer höher bemessen dürfen[3]).

Ein ähnliches Zerrbild stellt der kleinpolnische Provinzialverband und Judentag dar: Die Steuer- und sonstigen Kalküle der provinzialen Rechenmeister und Vorsteher erwiesen sich höchst ungerecht (wielce niesprawiedliwe) — die Kreisältesten machen unnütze Ausgaben,

[1]) Archiv jugo-zapadn. Rossji. Bd. V, Teil I, Nr. 68.
[2]) Castr. Leop. Bd. 64, S. 1634—1636.
[3]) Brzezany, Art. 13.

da ihnen nicht das Wohl des Landes, sondern vielmehr der eigene Vorteil am Herzen liegt — der Rabbiner aus Neustadt, Saul Symchowicz hat eigene Schulden als die des Provinzialverbandes angerechnet — durch das schlechte Regime der Kreisältesten und die überflüssigen, ganz und gar unnützen Ausgaben sind die Kahale und Nebenkahale so verschuldet, daß sie fast vor einem Bankerott stehen — solche und noch viel ähnliche Klagen werden auf dem sehr gereizten Landtag in Stopnica 1754 geführt[1])

Wie arg es unter der kleinpolnischen Judenschaft in dieser Zeit ausgesehen haben muß, erhellt aus den Worten und Anordnungen, mit welchen die Regierungskommissäre den Judentag in Stopnica beschlossen haben:

»Und wir gebieten so den Kreisältesten, als auch dem »Kreismarschall und der ganzen Judenschaft aufs schärfste, »daß sie über sich die Obergewalt des Kreismarschalls aner»kennen und unter einander Liebe, Eintracht und Einigkeit »pflegen sollen, denn durch den ewigen Hader und Eigennutz, »welcher auf private Vorteile bedacht ist, wie nicht minder »durch die steten Reibungen und Zerwürfnisse (dyssensye y »niezgody) wird dem öffentlichen und dem Interesse des »ganzen Landes (= Provinz) keineswegs gedient. Sollten »die Kreisältesten dessenungeachtet ihr Treiben fortsetzen, »werden sie nicht nur ihr Amt verlieren, sondern auch hohe »Strafen zu tragen haben.

»Und wir bestimmen des weiteren, daß wer diesen »Beschlüssen (des Judentages) . . . zuwiderhandeln und »Versuche anstellen wird, auf geheimen und betrügerischen »Wegen fremde Protektionen zu erwirken, mit dem Verlust

[1]) In den Motivenberichten zu der Beschlußfassung des Judentages in Stopnica heißt es unter anderen: »przez zły rząd starozakonnych żydów ziemstwa sandomirskiego y zbyteczne a wcale niepotrzebne expensa tak wielkiemi miasta y miasteczka zostały obciązone długami, zeby dla nich do ostatniego przyść prawie musialy upadku . . .« (Ossolinskische Handschrift, Nr. 303, S. 225).

»des Kreisältestenamtes sowie als ehrloser und ewiger »Unruhestifter (rebellizant) mit 1000 Mark zu Gunsten des »Hochwohlgeboren Herrn Woiewoden rechtmäßig geahndet »werden wird«.

2. Die Erschütterung der jüdischen Autonomie.

Eine zeitgemäße, um das Jahr 1744 geschriebene Broschüre[1]) weiß darüber folgendes — wenn auch etwas übertrieben — zu erzählen: »Allein wie schmählich und kindisch, einer Komödie gleich, ist dieses Sceptrum, wenn ihr euere Autonomie und die Freiheit, das jüdische Zeremoniell halten zu dürfen, bei den christlichen Herren pachtet. Denn als Rabbiner könnt ihr nur den haben, der sich das Rabbinat beim christlichen Herrn für Lebzeiten kauft oder für eine Zeit pachtet. Dasselbe gilt vom Kahalältesten, ob für lebenslänglich oder für eine gewisse Zeit erworben. Gar nicht zu reden von den Summen, die ihr an das Königtum, an die Woiewoden, Unterwoiewoden und die übrigen unzähligen Beamten und Herren zahlen müsset, damit ihr euere Synagogen haben und jüdisch leben könnt... Gerade so, wie ihr nicht Herren der Mauten und Schenken seid, weil ihr sie pachtet, seid ihr auch nicht Herren eueres jüdisch geführten Lebens, wenn ihr dafür beständig so viel, zu zahlen habet an jedermann, der über euch die Herrschaft hat oder solche sich zu verschaffen weiß. Mag sein, daß manche Herren euch höher schätzen, als arme Christen; das beweist aber nur, daß ihr euer laut jüdischem Ritus geführtes Leben bei den euch so gnädigen Herren kaufet. Denn wahrlich diese Herren halten euch in Ehren nicht

[1]) Der weitschweifige Titel dieser Broschüre lautet: »Odpowiedź chrześcijańska na odpowiedź żydowską dana przeciw kazaniu I. W. Imci Xięđza Kobielskiego, biskupa łuckiego, to jest refutacya skryptu od żydów brodzkich in publicum wydanego następującego (Ossolinskische Handschrift, Nr. 310). Letztens zitiert bei Brawer, Galizien wie es an Österreich kam. l. c., S. 42.

etwa eures Glaubens oder jüdisch geführten Lebens wegen, sondern wegen ihrer irdischen Proventen und Nutzen, die sie von euch beziehen. Sie haben euch nämlich Jahr aus Jahr ein in die Höhe gehende Einkünfte von den Pachtungen zu verdanken und außerdem noch viele andere, irdische Vorteile . . .«

Kurz die Duldung der jüdischen Autonomie basierte in dieser Zeit nicht so sehr auf dem Staatsgesetze, als vielmehr auf dem teuren Geld, mit welchem die polnischen Juden ihre autonomen Rechte erkaufen, »pachten« mußten. Solange das Geld ausreichte und die Adeligen sowie die Geistlichen von den Juden die enormen Summen für die gewährte Protektion pünktlich eingezahlt erhielten, konnten sich die Juden im Kampfe um ihr jüdisches Recht behaupten. Die Lage änderte sich aber wesentlich, als unter den Juden seit den Kosakenaufständen um die Mitte des XVII. Jahrhunderts immer größere Verarmung um sich griff.

Die autonomen Organe der polnischen Judenschaft werden nur insofern toleriert, als die Adeligen und die geistlichen Fürsten in ihnen eine Gewähr für die Einziehung der Steuern und Zinsen sehen. Waren ja die Provinzialverbände verpflichtet, für die bedeutenden Summen zu haften, welche die weltlichen und geistlichen Großen von den einzelnen Kahalen zu fordern hatten. Seitdem sich aber unter den Juden immer größere Zahlungsschwierigkeiten eingestellt hatten, geht auch das Vertrauen verloren, das die Gläubiger an die Judenverbände und Judentage geknüpft haben. Die Judentage führen von nun an ein Schattenleben. Auf ihren Verhandlungen lastet

3. der Druck der staatlichen Ingerenz.

Die allgemeinen Judentage werden streng von dem Reichs-Schatzmeister überwacht, auf den partiellen Judentagen kommt meist der Wille des Woiewoden zum Ausdruck.

Der Schatzmeister bestimmt, wie viel er Kreisälteste

und Simpelsteuermeister haben will, er sorgt für die Einberufung des großen Kongresses in Jaroslav, auf welchem er sich durch Kommissäre vertreten läßt.

Der Woiewode gestaltet den partiellen Judentag zu einem Schutzorgan vielmehr für die Gläubiger der Juden, als für die Juden selbst.

Die Beschlüsse der Judentage verlieren die Großzügigkeit, den weiten Blick und die originelle Initiative, die sie einst in das Leben der polnischen Judenschaft ausgestrahlt haben (die jüd. Konkursordnung aus der ersten Hälfte des XVII. Jahrh.! die Gesetzgebung zur Bekämpfung der jüd. Prunksucht! Die Schulgesetzgebung! u. s. w.).

Sie tragen das Gepräge des Leidens und der Unterwürfigkeit, sie sind kleinlich und auf den Moment berechnet.

Den springenden Punkt der Verhandlungen bildet die Steuer- und Schuldenfrage. Man ringt ohnmächtig die Hände; die Kassen der Provinzialverbände sind fast leer teils infolge der Steuerüberbürdung, teils infolge des unwürdigen Treibens der Judenvorsteher; andererseits wieder drängen mit wachsender Gereiztheit die Gläubiger, der mächtige Jesuitenorden, die Dominikaner und schließlich der Adel

Die Kommissäre des Woiewoden greifen ein. Man duckt sich, man klügelt neue Sparsysteme aus. Es hilft wenig. Bis endlich die Regierung mitsamt der Gläubigerschaft der Juden die Geduld verlieren und zur Einsicht gelangen, daß die Judentage außer Stande sind, dem Übel abzuhelfen.

Der bekannte Beschluß des polnischen Reichstages vom Jahre 1746, welcher das Institut der Judentage auflöste, war — wie mit Recht von M. Schorr[1]) bemerkt wird — ein Gnadenstoß. Er traf einen bereits in Agonie liegenden Körper.

[1]) Dr. M. Schorr: Organizacya Żydów w Polsce, Lemberg 1898, S. 80.

*

Besprechungen.

Schriften, herausgegeben vom Verein ›Mekize Nirdamim‹.

Besprochen von V. Aptowitzer.

(Schluß.)

מעשה הגאונים zitiert Mordechai Moëd katon Nr. 934. Die Stelle fehlt in uns. M. ha-Geonim[1]).

S. VIII. Das Zitat OS. I, N. 423 (nicht 421) in Schibbole ha-Leket, S. 400, N. 10 aus תשובות.

Zu den Zitaten aus תשובות הגאונים, die wahrscheinlich unserem M. ha-Geonim entnommen sind, ist noch hinzuzufügen: Machsor Vitry 204[2]), fehlt in M. ha-G.[3]); Or Sarua I, 114b unt.: כתוב בתשובות הגאונים[4]) = M. ha-G. 88; OS. II, N. 232: כתוב בתשובות הגאונים רבותי[5]) = M. ha-G. 22; Schibbole ha-Leket N. 9: מצאתי בתשובת הגאונים[6]); Beth Chadasch, Jore dea § 89 aus Mordechai Chullin, N. 1148[7]) = M. ha-G. 9 unt.

S. IX. Zu דברי הגאונים sind noch folgende Zitate hinzuzufügen: Sch. ha-Leket, N. 73 = M. ha-G. 60[8]); ibid. N. 218, S. 202 = M.

[1]) Vgl. M. ha-Geonim, S. 34 unt. und Pardes N. 160 Ende.

[2]) Die Abhandlung מדר פרישות, S. 203—206 ist ein Stück aus Siddur R. Amram, das wir jetzt auch in Marx' Untersuchungen, S. 20—22 finden. In diese Abhandlung sind zwei mit ת (= תוספת) gezeichnete Zusätze eingestreut, in denen Raschi erwähnt wird, mit der Bemerkung: כך מצאתי בתשובות הגאונים ת. Die Bemerkung kann sich nur auf diesen Zusatz beziehen.

[3]) Vgl. Pardes, N. 27: ומעשה באחד שפסק, vollständig in Issur we-Hetter ms. Merzbacher,, S. 75 der Abschrift A. Epsteins.

[4]) OS. bemerkt dann, 115a oben, ואינו נראה למורי רבינו אבי העזרי וצ"ל, so hat OS. das Zitat wahrscheinlich dem Rabiah entnommen.

[5]) Mordechai Pesachim X, N. 26 derselbe Inhalt: ובין תשובת הגאונים מצאתי לרבינו מאיר תשובה אחת משובשת . . . עכ"ל רבינו שמעיה.

[6]) Vgl. Machsor Vitry S. 51.

[7]) Fehlt in ed. Riva N. 1148 und edd. N. 687.

[8]) Dasselbe, was in זכרון ברית לראשונים aus ספר הגאונים zitiert wird. Vgl. oben S. 629.

ha-G. 19[1]); das. N. 253[2]), fehlt in M. ha-G.; das. N. 266 = M. ha-G. 34[3]); das. N. 270, fehlt in M. ha-G.; das. N. 364, fehlt in M. ha-G. das. N. 369, fehlt in M. ha-G.; das. S. 403, fehlt in M. ha-G., S. 214). das. N. 36: ...בדברי הגאונים ז"ל כה דבר הרב על החזן הקורא בשביל העולה, während die ganze Ausführung bis S. 18a משתמעי דתרי קלי לא wörtlich im S. ha-Ittim, S. 264—265 sich findet[5]). Unser Ma'aße ha-Geonim enthielt also auch Exzerpte aus dem S. ha-Ittim[6]), dessen Autor mit הרב bezeichnet wurde. — דברי הגאונים noch OS. II, N. 392[7]), 416[8]), 416[9]).

Zu מנהגות הגאונים vgl. noch Schibbole ha-Leket, N. 290[10]), fehlt in M. ha-G.; das. 346, N. 15 = M. ha-G. 50[11]); das. S. 350, N. 21 = M. ha-G. 48[11]); das. S. 179a, N. 37 = M. ha-G. 51 oben[11]).

Zu תשובות vgl. noch OS. I, 116a, N. 411 Ende, fehlt in M. ha-G.[12]); das. 183b unt.[13]), fehlt in M. ha-G.; das. II, N. 95 Ende, fehlt in M. ha-G.; das. N. 392[14]), 394[14]); das. N. 407 Ende, fehlt in M. ha-G.; das. 171b = M. ha-G. 51; das. N. 436 = M. ha-G. 50 das. N. 440 = M. ha-G. 50, 51; das. N. 464 = M. ha-G. 48; Sch. ha-Leket N. 229[15]), fehlt in M. ha-G. S. 33[16]); das. S. 400, N. 10 = M. ha-G. 95; Agur, N. 767 = M. ha-G. 16.

---

[1]) Vgl. auch S. 17—18.

[2]) Vgl. Or Sarua I, N. 386 Ende.

[3]) Dort wird auf Schibbole ha-Leket verwiesen.

[4]) Vgl. Pardes, N. 137 Ende und Sefer ha-Orah, S. 101.

[5]) Der Schluß der Stelle in Sefer ha-Orah, S. 43.

[6]) Vgl. auch weiter unten S. 754 meine Bemerkung zu S. 76, N. 88.

[7]) Schibbole ha-Leket, N. 263 ohne Quelle.

[8]) Manhig 50b, N. 10 aus eigenem.

[9]) Manhig 57b, N. 10 im Namen von רב נתן גאון, so auch Sch. ha-Leket, N. 29, wo aber dieser Ausspruch des R. Nathan Gaon aus מנהגות לותיר angeführt wird. Vielleicht ist auch dieses Werk identisch mit uns. M. ha-Geonim; vgl. S. 46.

[10]) Vgl. Machsor Vitry, S. 357, Siddur Raschi, S. 79.

[11]) Dort wird auf Sch. ha-Leket verwiesen.

[12]) Die Personen, Samuel ben Jehuda, R. Eliëser der Große, R. Kalonymos, werden im M. ha-Geonim oft zitiert. Vgl. Einleitung, S. XV, XXI, XXIII. Die Stelle in OS. ist ein Zitat aus Rabiah.

[13]) Vgl. מסקי רקנטי, N. 190.

[14]) Vgl. Ma'aseh ha-Geonim, S. 45, 48.

[15]) וכן מצאתי בתשובות הורה ר'.

[16]) Sie ist aber in M. Vitry, S. 289, N. 84 enthalten, und zwar

Zu מנהגות אשכנז vgl. noch Sch. ha-Leket, N. 372 = M. ha-G. 42 unt. — 43 oben[1]).

Zu מנהגות מגנצא vgl. Sch. ha-Leket, N. 194[2]) = M. ha-G. 45[3]); das. N. 199 = M. ha-G. 45[3]); das. N. 286[4]), fehlt in M. ha-G.

S. X. Freimanns[5]) Behauptung, daß der Kompilator des Ma'ase ha-Geonim in Böhmen gelebt hat, beruht auf einer irrtümlichen Auffassung der Stelle, S. 53 שנוהגים במקומינו בבהם. Da dieser Satz in der Antwort Raschis steht, so kann בבהם ja unmöglich »in Böhmen« bedeuten, sondern es ist eine Abkürzung von בברכת המזון = בבה"מ, wie ich schon an anderer Stelle wahrscheinlich gemacht habe[6]). Auch die drei böhmischen Wörter beweisen nichts, da selbst in Raschis Kommentar slavische Glossen vorkommen[7]).

S. XIX. טור für מר noch SS. 5[8]), 13, 27, 68.

S. XXI, Anm. 103. Auch Orchoth Chajjim I, חמץ ומצה 14 im Namen Raschis.

S. XXIII, Anm. 119. Vgl. Aptowitzer in Monatsschrift 1911, S. 377 f. — Das. Anm. 120. Vgl. meine Bemerkung zu S. 15, weiter unt. S. 748.

S. 3, Anm. 1. Vgl. חמשה קונטרסים 29b.

S. 4, Anm. 10. Vgl. חמשה קונטרסים 28a, Recanati, N. 192.

S. 5, N. 7. בדכנתא תרבא und S. 94 l. Z. כדתרבא דאטמא. Der richtige Text ist gewiß במרכנתא, wie Aruch[9]); so Pardes 34d oben, N. 233, verdruckt in בתר כנתא. Vielleicht auch במרכנתא, wie die zweite LA. in Aruch[10]). — Ibid. und S. 94 כשם שאמור. Es ist die Stelle Jerusch. Terumoth V Ende (43d), Chagiga I Ende (76d), Sotah VIII 1 (22b).

S. 8, Anm. 46. Vgl. Machsor Vitry 490 und Hurwitz z. St.

---

zwischen zwei Stellen, die auch in M. ha-G. und Sefer ha-Orah vorkommen. Mordechai Moëd Katon, N. 839: גם השיב ר' שמחה מויטרי.

[1]) Vgl. OS. II, N. 289 Ende, Mordechai Ta'anith, N. 615.

[2]) טנהגות חכמי מגנצא.

[3]) Dort wird auf S. ha-L. verwiesen.

[4]) Vgl. M. Vitry, S. 360, Siddur Raschi, S. 81.

[5]) Die Bemerkung gehört Freimann, Epstein hat sie mißbilligt. Vgl. הצופה מארץ הגר ed. L. Blau I, S. 94, Anm. 1.

[6]) A. a. O. S. 94 f. Vgl. noch פסקי רקנטי N. 82.

[7]) Vgl. Harkavy היהודים ושפת הסלאווים.

[8]) מורי רב יהודאי נאון kann doch nicht טורי oder טורנו sein, daher טור.

[9]) So auch Halachoth Gedoloth, ed. Berlin, S. 570.

[10]) Vgl. R. Gerschom zu Bechoroth 29b.

S. 9, Anm. 59. Die Erklärung ist zweifellos richtig, umsomehr als R. Tam sich auf R. Jehudai[1]) beruft[2]). Im Text ist ראמר ר' נחמן zu lesen.

S. 10, N. 16. דהלכה כר' מאיר. Gemeint ist R. Meïr in Aboda sara 66a[3]). Vgl. Tossafoth v. ורבא.

S. 11, Anm. 73. Vgl. noch Geonica II, S. 377, Hal. Pessukoth, ed. Schloßberg, S. 83 und 174. תורתן של ראשונים II, S. 7 unt.[4]).

S. 12, Anm. 81. Vgl. Machsor Vitry, S. 119, N. 142 Ende, שערי תשובה N. 30, רמז הפטרת להרקה 2b[5]).

S. 13, Z. 3. Vgl. die Nachweise in Machkim S. 26, Anm. 343 und bei Aptowitzer in Monatsschrift 1910, S. 277.

S. 14, Anm. 99. Vgl. שערי תשובה, N. 93.

S. 15, Z. 20. מלוח הרי הוא כרותח Vgl. Schibbole ha-Leket, N. 211 Ende, תמים דעים, N. 27. Vgl. Mordechai Pessachim II, N. 133. — Ibid. Z. 4 v. unt.: ובתשובות גאונים בהלכות נדולות בר' מקומות. Es ist gewiß zu lesen: ובהלכות. Nun sagt Saadja[6]): שיעור עיסה בפסח עד כדי עומר לנולנלת, ähnlich R Hai und R. Josef[7]), so auch Hal. Gedoloth[8]), zusammen also vier Stellen. — Das. Anm. 109. Vgl. Or Sarua I, 69a. — Das. Anm. 111. Vgl. Manhig 78b. N. 34, Agur N. 775, Agudah Pessachim N. 32.

S. 16, N. 25. Vgl. Resp. der Gaonim, ed. Müller, N. 110, Geonica II, 338, Ibn Giath II, 83, Ittur II, 50c. — Das. Anm. 113. Vgl. Manhig 73b, N. 5, 75a, N. 12. — Das. Anm. 116. Or Sarua II, 113a, N. 250, 117a. — Das. Anm. 119, 120. Vgl. שערי תשובה N. 101, Ibn Giath II, S. 99, Maor Pessachim X, 1, Schibbole ha-Leket, N. 148, Manhig 83a.

S. 17, N. 27. Vgl. Machsor Vitry, S. 299, Rokeach, N. 302 Ende, Manhig 24b, N. 9, Sch. ha-L., N. 65, Orchoth Chajjim I, 62a, N. 15, Kolbo, N. 35 Ende.

S. 18, Anm. 135. Vgl. Marx, Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram. S. 25 zu 40b, Z. 30.

---

[1]) Responsen der Gaonim, ed. Lyck, N. 45, vgl. תורתן של ראשונים II, S. 7 unten.

[2]) Vgl. Sefer ha-Jaschar, N. 384, Manhig 38b.

[3]) Jerusch. Orlah I, 1 (61d unt.), vgl. Jerusch. Nasir VI, 2 (45d unt.).

[4]) Vgl. Aptowitzer, Monatsschrift 1911, S. 634.

[5]) Aptowitzer, Monatsschrift 1910, S. 277.

[6]) Ibn Giath II, S. 94.

[7]) Halachoth Pessukoth, ed. J. Müller, N. 166.

[8]) Ed. Warschau 57a, ed. Berlin, S. 139.

S. 19, Anm. 145. Vgl. Sche'eltoth, N. 76, Hal. Ged. ed. Berlin 140, Resp. d. Gaonim, ed. Müller, N. 11, Geonica II, 184, שערי תשובה N. 295, Hal. Pessukoth, N. 166, Ibn Giath II, 92—93, Sefer ha-Oreh S. 95, Pardes, N. 127, Ittur II, 54a oben, Manhig 80a, N. 42, Schibbole ha-Leket, N. 111, Ascheri Pessachim II, N. 26, R. Nissim ibid. N. 741.

S. 20, Anm. 149. Richtiger scheint: מהו כיצ, vgl. Raschi Pessachim 40a unt. — Das. Anm. 151. חסדה גנוזה N. 155 ausführlich. — Anm. 156. ר' אלעזר משום ר' ישמעאל in Pessachim auch Hal. Ged., ed. Berlin 135, Alfassi und Ascheri. Hal. Ged. Warschau 58: ר' ישמעאל בר' יוסי.

S. 21, Anm. 160. Vgl. Hal. Ged. ed. Berlin, S. 140, חסדה גנוזה N. 35, Hal. Pessukoth N. 165, Geonica II, 26, Sefer ha-Ittim, S. 203, Manhig 88a, N. 92. — Das. Anm. 165. Über כום חמישי, vgl. Hal. Ged. Berlin 144, Ibn Giath II, 100—101, Ittur II, 54b, Rokeach N. 283, תמים דעים N. 30, Or Sarua II, 120, Mordechai Pesachim X, N. 25, Tur I, N. 481, Orchoth Ḥajjim I, 79b, 81c, N. 33, 83d, Agur N. 818.

S. 22, Anm. 169. Auch Siddur Raschi, S. 64, N. 134 רבי, Manhig 87a, N, 86 und Orchoth Chajjim I, 81a, N. 28 im Namen Raschis, so auch Or Sarua II, 120a. Aber Or Sarua II, N. 232 derselbe Wortlaut wie hier[1]) und: רבי קלונימוס הזקן und in Mordechai Pesachim I. Ende: סדר של פסח רבינו קלונימוס הזקן זקנו של ר' יהודה החסיד.

S. 23. Z. 5 v. unt. אי שרו במים. Dieselbe Begründung für einen ähnlichen Fall in Resp. d. Gaonim, ed. Cassel, N. 121 im Namen von R. Meschullam ben Kalonymos.

S. 24, Anm. 187. Vgl. Machsor Vitry, S. 117, Or Sarua II, 48a, Manhig 83b. — Das. Anm. 189. Vgl. שערי תשובה N. 243, 336—338.

S. 25, Anm. 200. Das Resp. vollständiger in נמוקי N. 115.

S. 26. Das erste Responsum ist eng verwandt mit Hal. Pessukoth N. 1. Vgl. Hal. Ged. Warschau 30b. — Ibid. Anm. 206. Das Responsum Natronais im Siddur R. Amram 25b[2]) f., Sefer ha-Ittim 178—181. Vgl. שערי תשובה N. 113, 114, Resp. der Gaonim, Lyck N. 54, Sefer ha-Ittim 182—183, Or Sarua-I, N. 752, § 9, II, N. 20,

S. 27, Anm. 216. Gegen Assufoth auch Schibbole ha-Leket N. 247.

S. 29, N. 223. Das Responsum auch in Schibbole ha-Leket N. 222: שאלו לגאונים.

---

[1]) Dort ist der Text am korrektesten und vollständigsten. OS. zitiert aus תשובות הגאונים. Vgl. oben S. 745.

[2]) Machsor Vitry, S. 83—84, Manhig 25b.

S. 30, Anm. 236. Hal. Pessukoth, ed. Müller N. 150. Ein Fragment dieses Responsums Geonica II, 158. In M. ha-G. ist das Resp. gekürzt, das fehlende steht wörtlich in N. 45. — Das. Anm. 237. רבנן sind eben רב und רבא. Im Rokeach: דאמר רבנן, wahrscheinlich aus דאמר רב, oder דאמור

S. 31, N. 47. ובני אסריקא. Schon die Erwähnung Afrikas läßt erkennen, daß die Ausführung gaonäisch ist. In der Tat finden wir sie mit demselben Wortlaut, nur gekürzt, in נמוקי N. 39.

S. 32, Z. 4 v. unt. ומי שבא דבר סחורה. Dieselbe Ausführung wörtlich im Namen Kohen Zedeks in נמוקי N. 150, nur ist das Responsum dort gekürzt[1]).

S. 33, Anm. 264. Dasselbe Thema wörtlich bei Ibn Giath II, S. 26 im Namen Natronais. — Das. Anm. 266, Machsor Vitry 490: הלכה כרי יוסי מחבירו ולא מחבירו. Vgl. Jad Maleachi N. 230. Vgl. meine Bemerkung zu S. 76, weiter unt. S. 753.

S. 34. Anm. 281. Vgl. Pardes N. 160 Ende, Machsor Vitry 225, N. 262, Mordechai Moëd katon N. 934. Saadja Gaon zitiert auch Hagahoth Maimonioth תענית V, N. 2. Vgl. dazu Rapoport, Biographie Saadjas, Note 39. Der Brauch wird erwähnt in Geonica II, S. 263.

S. 36, Anm. 292. So auch R. Amram, Siddur 44a. Manhig 50a, N. 22 hat die Stelle im Siddur mißverstanden, ובדהיא מעורתא דמפסיק בו bezieht sich nicht mehr auf באב תשעה am Sonntag, sondern allgemein auf ת"ב. Vgl. noch Geonica II, S. 263.

S. 37. Z. 3. Vgl. Aruch v. רמש, Ascheri Rosch ha-Schanah IV, N. 14, חמשה קונטרסים 22a. — Das. Anm. 300. Vgl. Aptowitzer in Monatsschrift 1908, S. 313 f. — Das. Z. 15. So in der Tat Hal. Ged., ed. Berlin, S. 148.

S. 39, Z. 8[2]). So im Namen R. Jehudais in Or Sarua II, N. 257[3]) und Hagahoth Maimonioth שופר I, N. 1. Auf diese Entscheidung R. Jehudais scheint auch ein anonymes gaonäisches Responsum sich zu berufen[4]). — Das. Z. 17. Diese Entscheidung der ראשי ישיבות ist

---

[1]) Vgl. Ibn Giath II, 16, Manhig 93a, N. 118.

[2]) Vgl. Einleitung, S. XXIV, Anm. 121.

[3]) Aus Lekach Tob, fehlt in edd. Abschn. אמור, vgl. Bubers Einleitung zu Lekach Tob, S. 48, N. 8. Bubers Korrektur ist unberechtigt und unrichtig.

[4]) J. Müller, Handschriftliche, Jehudai Gaon zugewiesene Lehrsätze, S. 11, N. XXI. Müllers Annahme, daß das Responsum Hai gehört, ist unbegründet, sein Hinweis auf Ibn Giath I, 43 ungenau. Zum Schlusse dieses Responsums דאמרו רבנן, vgl. R. Nachschon in Mordechai Rosch ha-Schanah N. 708. Vgl. Oeuvres Complètes de R.

sehr auffallend. Seder Amram 31 b[1]) heißt es ausdrücklich: או יומא דכיפורי, so auch in dem Responsum Natronais in Schibbole ha-Leket N. 129: או ביום הכיפורים. Scherira[2]) hingegen bekämpft allgemein den von R. Amram erwähnten Brauch. Vgl. M. ha-G. S. 24, N. 38.— Das. Z. 20. Die Ausführung von ואם מבקש לקנח bis זאת אומרת מצוה לשמשך ist ein Responsum R. Hais in שערי תשובה N. 68[3]). Auch die Fortsetzung והרואה קרי[4]) bis S. 40, Z. 3 findet sich in Hal. Pessukoth N. 176 im Namen Kohen Zedeks[5]). Die beiden Stücke scheinen Hai zu gehören, wie in שערי תש', und ursprünglich ein Responsum gebildet zu haben. In dem Responsum שערי תשובה N. 174 stimmt die Frage inhaltlich und zum Teil wörtlich mit der Ansicht Hais in שעית N. 298, die Antwort hingegen weicht insofern von ihr ab, als die Pflicht der טבילה für den Versöhnungstag zugegeben, für sonst aber bestritten wird. Dies schließt die Autorschaft Hais für dieses Responsum nicht aus, da auch sonst einander widersprechende Entscheidungen Hais bekannt sind[6]). Wir finden aber auch diese Ansicht Hais[7]) in anderen ihm zugeschriebenen Responsen[8]).

S. 40, Z. 4 f. Scheint ebenfalls gaonäisch zu sein. Vgl. Ibn Giath I, 52. — Das. Z. 15 f. Vgl. Rabiah N. 122, 146, 155, 168 (60 c).

S. 41, Anm. 336. Rokeach N. 223. — Das. Anm. 340. Machsor Vitry 446, Pardes, ed. Warschau 119 a oben. — Das. Anm. 341. Ibn Giath I, 117, Manhig 71 a. — Das. Anm. 339. Pardes 119 a.

S. 42, Z. 15. אם יכנס אדם. Vgl. Hal. Ged., ed. Warschau, 65 a, ed. Berlin, S. 163[9]). — Das. l. Z. Schibbole ha-Leket N. 372[10]).

Saadja IX, 160. N. 79, Vgl. Ascheri Rosch ha-Schanah IV, N. 14. Abudraham תפלת ראש השנה und חמשה קונטרסים 22 b.

[1]) Vgl. Machsor Vitry, S. 115, N. 149, Manhig 33 b, Schibbole ha-Leket N. 199.

[2]) Schibbole ha-Leket N. 199, vgl. Ogur N. 425.

[3]) Gekürzt in שערי תשובה N. 298, Halachoth Pessukoth, ed. Müller N. 176 im Namen von Kohen Zedek. Vgl. Ibn Giath I, S. 52, Ascheri Joma VIII, N. 7, Tur I, N. 673. Vgl. Ittur II, 44 d.

[4]) Dies die Baraitha Joma 88 a.

[5]) Gekürzt in שערי תשובה N. 298, im Namen Hais.

[6]) Vgl. Aptowitzer, הצופה מארץ הגר, ed. Blau I, S. 95—97.

[7]) טבילה ist nicht nötig, nur רחיצה.

[8]) Vgl. ha-Eschkol, ed. Albeck, S. 3 und 7. Ähnlich Scherira, vgl. נמוקים N. 44, Geonica II, 206, האשכול, ed. Albeck, S. 4 f. Vielleicht gehört aber dieses Responsum selbst Hai.

[9]) Vgl. Machsor Vitry 443, 444.

[10]) Vgl. oben S. 747.

S. 43, N. 53. Or Sarua II, 162a mit besserem Text.

S. 45, Anm. 56. Rokeach N. 240.

S. 48, Z. 4. במזמור של אסתר. Vgl. Megillah 15b, Midr. Ps. 22. — Das. Anm. 381. Vgl. Manhig 42b, N. 19. Den Brauch kennt schon Saadja[1]). — Das. Anm. 382. Auch Manhig 43a, N. 26 im Namen Raschis; תשב"ץ N. 179 im Namen von R. Efraim.

S. 47, Z. 3–5. Sifre Deut. § 1, Jerusch. Schekalim I, 1 (45d unt.). Vgl. Ex. r. LI Ende. — Das. Anm. 384. Die Stelle findet sich in der Tat in Handschriften des Siddur Amram. Vgl. Marx, Untersuchungen, S. 19.

S. 48, Anm. 391. Lies: Or Sarua II, N. 464. So auch OS. I, N. 394, 162b.

S. 51, Anm. 26. Scha'are Zedek 21b, N 19, Ch. Genusah N. 94, Ibn Giath II, 42, Or Sarua II, 171b.

S. 52, Anm. 29. Die מעשה auch in Sch. ha-Leket ms. Vgl. Bubers Einleitung 6a, Note 84. — Das. Anm. 31. Vielleicht die Ansicht Saadjas in Abudraham שחרית של חול 39d.

S. 53, Z. 4 f. Zum Brauch, vgl. Soferim XIX. 11. Hal. Pesukoth N. 93, שערי תשובה N. 276, Resp. d. Gaonim, ed. Coronel N. 55, Sefer ha-Jaschar, ed. Rosenthal. 82, N. 5, 92, N. 7, 100, N. 8, Manhig 92a, N. 111, Magen Aboth, ed. Last 30 f.

S. 56, Z. 2 v. unt. Schibbole ha-Leket N. 133.

S. 56–57, N. 62. Siddur Raschi 51, Pardes N. 66, Or Sarua I, N. 74, Sch. ha-Leket Nn. 3, 133, 135, 136 Ende, Machsor Vitry 283, N. 68, Manhig 9a, N. 5, 36a, N. 1, תמים דעים, S. 30, Mordechai Ber. N. 192,

S. 57, Anm. 69[2]). So auch Tossafoth R. I. Sir Leon zu Berachoth 11b (4a). — Das. Z. 2 שטיפת ידים, Diesen Ausdruck bekämpft Amram, Siddur 40a. — Das. Z. 3 v. unt. S. 58–Z. 5. Das Responsum findet sich wörtlich in Resp. d. Gaonim, ed. Cassel, N. 104. Der Autor ist zweifellos R. Hilai, wie aus Ibn Giath I, S. 9 zu ersehen ist.

S. 58, Anm. 75. Die ganze Ausführung über כברי in Sch. ha-Leket N. 140. Vgl. M. Vitry, S. 49, N. 80, Pardes N. 54. Tossafoth Berachoth 43a v. הואיל. Toss. R. I. Sir Leon ibid. v. לפי, R. S. b. Adereth ibid. im Namen Raschis. — Das. Anm. 76. Die Ausführung bis Schluß von N. 46 ist gewiß gaonäisch[3]), das ist schon aus der

[1]) Zitiert in Siddur Amram in Marx' Untersuchungen, S. 18 und in Responsen Maimonides, N. 87.

[2]) Vgl. Machsor Vitry 25, N. 46.

[3]) Vgl. Schibbole ha-Leket N. 147 im Namen R. Hais. Vgl. האשכול, ed. Albeck, S. 69 und Anm. 8.

Erwähnung der »Entfernung des Tisches«, eines talmudischen und gaonäischen[1]) Brauches zu erkennen.

S. 59–60, N. 64. Vgl. Ittur II, 88c unt., Sch. ha-Leket N. 29, 187b, זכרון ברית לראשונים, S. 75, 83, 125, Mordechai Ta'anith N. 635, OS. II, N. 415. Manhig 58a, N. 49, 98a, N. 123, Recanati N. 696, 697.

S. 60, Anm. 86. Machsor Vitry, S. 625. — Das. Anm. 90. Auch Sch. ha-Leket N. 271 im Namen von R. Jizchak ben J. Es ist gar nicht anders denkbar, da נוהגים die Antwort auf die vorhergehende Frage ist. Vgl. auch Recanati N. 597[2]).

S. 61, Z. 17. ולהידהן. Vgl. Schebuoth 47b קרב לנבי דהינא ואידהן.

S. 65, N. 71. M. Vitry 790 N. 550.

S. 67. Das gaonäische Stück in N. 74 ist sehr merkwürdig. Es stimmt weder mit Hal. Ged. ed. Warschau 130b—131a, ed. Berlin 316, Hal. Pessukoth 120—121, noch mit Alfasi Jebamoth XII Ende, Sefer ha-Schetaroth, S. 26.

S. 76, N. 86. Das Responsum[3]) gehört Natronai, in seinem Namen zitiert es auch R. Hai in תורתן של ראשונים II, 51, N. 3[4]). Dort lautet der Text genau wie hier, während er in שעית 164 teils gekürzt, teils erweitert ist. Für ומשונה זו ist nach ומשנה זו: תורתן של ראשונים zu lesen. Den Satz דקיימא לן כרי מאיר ור' יהודה ורי יוסי הלכה כרי יוסי finden wir auch in dem Responsum M. ha-G. S. 33, Z. 7 f., das ebenfalls Natronai gehört[5]). Wir haben also als Merkmal Natronaischer Responsen den Standpunkt הלכה כרי יוסי מחבירו. Die in diesem Responsum ausgesprochene Forderung betreffend מבילת נדה במים חיים zitiert Raschi Sabbat 65b v. ואבר mit den Worten: ואני קבלתי מרבינו הלוי[6]).

---

[1]) Vgl. besonders Responsen der Gaonim, ed. Lyck, N. 48, ed. Coronell N. 57 und 58, Sch. ha-Leket N. 155.

[2]) N. 595 das Gegenteil!

[3]) Vgl. auch Resp. der Gaonim, ed. Mantua N. 206, Hal. Ged. ed. Warschau 169b oben, ed. Berlin 627, Hal. Pessukoth. ed. Müller N. 81, שערי תשובה N. 78, מזרח ומערב N. 175, RABD. in בעלי הנפש Anf. v. שער הטבילה, Manhig 94b. Das Resp. Hal. Pes. 81 gehört gewiß nicht R. Hai, da er in תשיר die Ansicht Natronais so heftig bekämpft.

[4]) R. Jesaia di Trani, תוספות ריד Megillah 8a v. אין בין, im Namen v. R. Paltoi bar Abaje, aber das Zeugnis R. Hais ist entscheidend.

[5]) Vgl. meine Bemerkung oben S. 750 zu M. ha-Geonim, S. 33, Anm. 264.

[6]) Raschi weist hier diese Ansicht ausdrücklich zurück und po-

S. 76, N. 87. Vgl. Schaare Zedek 32a. N. 20.

S. 76, N. 88. Aus תמים דעים N. 104 sieht man, daß diese Steile dem Sefer ha-Ittim entlehnt ist. Vgl. auch S. 78, Anm. 201[1]).

S. 77, Anm. 192. Hal. Pessukoth N. 17 im Namen Natronais, שעית: Sar Schalom, Machria N. 24 im Namen Paltois. Hai bei Ibn Giath I, 3 im Namen von הגאונים הראשונים[2]). — Für דאמור רבנן l. nach הים und שעית: דאמר רבא. — Das. Anm. 194[3]). Orchot Chajjim II, 244, wahrscheinlich aus תשובות הגאונים.

S. 82, Anm. 242. Das Responsum gehört sehr wahrscheinlich R. Hai. Die Ausführuug S. 83 stimmt inhaltlich und zum Teil wörtlich mit Ibn Giath I. S. 2[4]) und 4 im Namen Hais. Vgl. noch Mischneh Torah מאכלות אסורות XI. 10 im Namen der גאוני המערב.

S. 85, Anm. 258. Vgl. Sch. ha-Leket 195a, N. 4 Ende. — Das. Anm. 264. Vgl. Epsteins Eldad, S. 100, Z. 5 v. unten.

S. 86. דין פירכום. Chullin 38b, 86b. — Das. Z. 2 v. unt. Or Sarua I, 112b unt. im Namen Sar Schaloms das Gegenteil: כשירה, aber Sch. ha-Leket, S. 398: טריפה. Vgl. noch Hal. Pessukoth N. 32, Geonica II, 27, תורתן של ראשונים I, 36, ha-Eschkol III, 50, RABN. 49b unt., Mordechai Chullin III, N. 616[5]), Nachmanides zu Chullin 46b, תורת הבית הארוך II, 3 (34a), Ascheri Chullin III, N. 14, R. Nissim Chullin III, 724 Ende.

S. 87, Z. 1. Or Sarua I, 112b und Sch. ha-Leket, S. 398 im Namen R. Gerschoms[6]) entschieden: מותר[7]), dagegen Rokeach N. 383: כשר, wenn לא יצא הרוח.

---

lemisiert gegen sie, ohne sie zu erwähnen, Erubin 4b v. במים, Chagiga 11a v. במים, vgl. auch Sanhedr. 87as. v. הלכות. Dagegen erklärt Raschi Bechoroth 55b v. מקוה, daß für טבילת נדה nötig ist מ״מ חיים. Vgl. noch Pseudo-Raschi, Nedarim 40b, Salomo ben ha-Jathoms Kommentar zu Maschkin, ed. Chajes, S. 14 und 94, RABN. N. 25 Ende.

[1]) Vgl. oben S. 746.

[2]) Vgl. R. Nissim Aboda sara II, N. 1231, Orchoth Chajjim II, S. 247, N. 10.

[3]) Angeführt in Schilte ha-Gibborim, Aboda sara V, N. 1290. aus Sefer ha-Oreh.

[4]) Woher Müller. Mafteach, S. 212, N. 92, N. 92, seinen Text hat, weiß ich nicht. Der Satz ואם של גוים הוא מותר steht bei Ibn Giath, auf den Müller verweist, nicht.

[5]) Auch nach Eldad אונה הרבוקה באומא טריפה, vgl. Eldad, ed. Epstein, S. 103, N. 8, 113, N. 9.

[6]) Vielleicht aber ist mit Mordechai Chullin § 616 נחשון zu lesen.

[7]) So auch im Namen von R. Jizchak b. R. Jehuda.

S. 88, Anm. 284. Vgl. Or Sarua II, 114b.

S. 90, Z. 2 v. unt. Vgl. ha-Eschkol III, 48; Machsor Vitry 754 Vgl. Eldad, ed. Epstein. S. 112, N. 4.

S. 92, Anm. 309. Vgl. Ittur II, 16c v. גרגרת, ferner תמים דעים N. 150, 151 und M. ha-G. S. 98 oben.

S. 94, Anm. 326. Vgl. Hal. Pess. N. 43, Ch. Genusah N. 159, Geonica II, 26, N. III, RABN. N. 282 im Namen von R. Hai, Ittur I, 59b unt., Mordechai Chullin N. 723, Beth Josef II, N. 75.

S. 95, Anm. 328a. Auch Sch. ha-Leket, S. 400, N. 10.

[Nachtrag]. S. IX. מנהגות הגאונים. Sch. ha-Leket, S. 364, N. 50, fehlt im Ma'aseh ha-Geonim[1]). — Das. תשובות. Or Sarua II, 162a (zweimal)[2]).

S. 61, Anm. 99. Auch im RABN. ist der Respondent R. I. b. Moses, dagegen in Responsen Josef Kolon, N. 31: R. I. b. Jehuda[3]). Colon hat gewiß so im RABN. gelesen. Vgl. noch das Zitat aus מרדכי הגדול bei Sulzbach im Jahrbuch der jüd.-lit. Gesellschaft F. a. M., V., S. 63, N. 11 (hebr. Teil).

S. 68. Von מצות חליצה bis Nr. 76 Ende ist ein Zitat aus Hal. Ged., ed. Warschau 131a, ed. Berlin 316—317.

S. 69—70. N. 81. Ein Auszug aus diesem Responsum in מרדכי הגדול bei Sulzbach l. c. N. 19. I. N. Epstein, Jahrbuch der jüd.-lit. Gesellschaft VIII (Separatabzug, S. 2) macht es wahrscheinlich, daß das Responsum R. Gerschom gehört.

---

[1]) Machsor Vitry, S. 235, Pardes N. 161.

[2]) Zur zweiten Stelle, vgl. I. N. Epstein, RÉJ. 1909, S 193, Anm. und Aptowitzer, Monatsschrift 1911, S. 374, Anm. 1. [Jetzt I. N. Epstein im Jahrbuch der jüd.-lit. Gesellschaft zu F. a. M. VIII, Separatabzug, S. 2].

[3]) Mischneh le-Melech נזקי ממון VI, 3 zitiert aus Kolon: ר' בר ברוך! so auch Responsen נודע ביהודה I, Rez. III, N. 62. Vgl. dazu Halberstam zu Sefer ha-Schetaroth, S. 151 und Schorr, Einleitung zu Sefer ha-Ittim, S. XXXIII.

Bibliographische Übersicht

über die im Jahre 1911 erschienenen Schriften.

Von M. Brann.

III. Bibelwissenschaft.

Büchsel, Aug. Die Bibel od. die ganze Heil. Schrift Alten u. Neuen Testaments, nach der deutschen Übersetzung Dr. Mart. Luthers m. in den Text eingeschalteten Auslegg., ausführl. Inhaltsangabe zu jedem Abschnitt u. den zur weiteren Vertiefung in das Gelesene nötigsten Fingerzeigen, meist in Aussprüchen der bedeutendsten Gottesgeehrten aus allen Zeitaltern der Kirche. Mit e. Vorwort v. Aug. Hahn. 7 Bde. Lex.-8. Leipzig, A. Deichert Nachf.

Bibelerklärung, Praktische, Supplementband. Wörterbuch biblischer Eigennamen des Alten und Neuen Testamentes. Mit Verdeutschg. der Namen u. Angabe der hauptsächl. Belegstellen. Anh.: Deutsches Wörterbuch bibl. Eigennamen. Neu bearb. v. J. Schmidt u. J. Schütze (III, 116 S.) 1911. 8.

Hagen, M. Lexicon Biblicum. Vol. III (Cursus Scripturae Sacrae). Paris 1911. (1343 Sp.) 8.

Anz, Heinr. Literaturgeschichte des Alten Testaments im Abriß. (Progr.) Berlin, Weidmann 1911. (88 S.) 8.

Bennett, W. H. and W. F. **Adeney**. A Biblical Introduction. London 1911. VIII (470 S.) 8.

Camerlynck, A. Compendium introductionis generalis in sacram scripturam. Pars I. Documenta. Brügge 1911. XII, (127 S.) gr.-8.

Kaulen, Frz. Einleitung in die hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes, 1. Tl. 5. vollständig neu bearb. Aufl. v. Prof. D. Dr. Gottfried Hoberg. Mit 7 Schriftproben im Text und 1 Taf. (XI, 265 S.) gr.-8. Freiburg i. Br., Herder. 1911.

Mader, G. Introduzione generale al Vecchio e al Nuovo Testamento. Versione dal tedesco di F. Trucco, con note ed aggiunte. Torino. Marietti, 1911. VII (303 S.) 16.

Sellin, Prof. Dr. E. Altes Testament [Aus »Die Theologie der Gegenwart«, 2. Heft, V. Jahrg. 8. Leipzig, A. Deichert Nachf.].

Weber, Pfr. Dr. F. W. Kurzgefaßte Einleitung in die hl. Schriften Alten u. Neuen Testaments. Neu bearbeitet. 2. Ausgabe (IX, 411 S.) 8. München, C. H. Beck. 1911.

Lipiński, A. Archeologia Biblijna. Tresc objasniaja liczne rycliny plany i piec map. Warschau, Szczepkowski 1911. (XXII u. 425 S.) 8.

Fahlanke, Paul. Abriß der Geschichte des Reiches Gottes im Alten Bunde. (116 S.) 1911. [Aus »Prakt. Bibelerklärung« I. Tl. Die Geschichtsbücher.]

Kittel, Prof. D. Rud. Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtig. des Religionsunterrichts dargestellt. 2. verm. Auflage (6 Vorträge für Volksschullehrer.) (255 S. m. 18 Abbildgn. u. 9 Taf.) 8. Leipzig, Quelle u. Meyer 1911.

König, Eduard. Geschichte der alttestamentlichen Religion. Gütersloh, 8. C. Bertelsmann. 1911.

Linder, Josef S. J. Geschichte des alten Bundes. Lex.-8. Klagenfurt, Buch- u. Kunsth. des St. Josef-Vereines. 1911.

Schöpfer, Aemilian. Geschichte des Alten Testaments m. besond. Rücksicht auf das Verhältnis v. Bibel u. Wissenschaft. 5. Aufl. 1. Halbbd. (VII, 288 S.) gr.-8. Brixen, Buchh. der Verlagsanstalt Tyrolia. 1911.

Kautzsch, E. Biblische Theologie des Alten Testaments. Tübingen, 8. J. C. B. Mohr. 1911.

Stade, B. (II Tl. 2. Bd. II.) Biblische Theologie des Alten Testaments. Begonnen v. S. 2. Bd. Die jüd. Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi. Von Prof. d. Theolog. A. Bertholet. 1. u. 2. Aufl. (XV, 546 S.) 1911. [Aus »Grundriß der theol. Wissenschaften 18. Abteilung.] gr.-8. Tübingen, J. C. B. Mohr.

Löhr, Max. Israels Kulturentwicklung. Mit zahlreichen Abbildungen und einer Karte. Straßburg 1911. (VIII, 147 S.) kl.-8.

Loisy, A., A propos d'histoire des Religions. Paris 1911. (326 S.) 8.

Müller, Konr. Die seit Renan über einen israel. Urmonotheismus geäußerten Anschauungen disziplingeschichtlich dargestellt. Breslau 1911. (102 S.) 8. (Inaugural-Diss.)

Nikel, Joh. Das Alte Testamament und die vergleichende Religionsgeschichte. Hamm, Breer und Thiemann 1911. III. (23 S.) 8. [Frankf. zeitgemäße Broschüren 12. Heft.]

Wildeboer, G. Nieuw Licht over het oude Testament. Verspreide opstellen. Haarlem 1911. XI. (312 S.) 8.

Bezold, C. Astronomie. Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern. 1911. (60 S.) 8. (Vortrag). Sitzungsber. der Heidelb. Akad. d. Wissensch. 2 Abh.

Delitzsch, Friedr. Die Gedanken der Babylonier-Assyrer üb. Tod und Jenseits nebst Schlußfolgerungen. 8 Illustr. Stuttg. 1911. (48 S.) 8.

Janneau, Ch. G. Une dynastie chaldéenne. Les rois d'Ur. Paris, P. Geuthner. 1911. XII. (61 S.) 8.

König, E. Babylonien und die Deutung des A. T. [III, 9 von »Für Gottes Wort und Luthers Lehr«]. Gütersloh. (84 S.) 8.

Schmidt, A. Udgravningerne i Assyrien og deres Betydning for Israel. Kobenhavn 1911. (92 S.) 8.

Witzel, Th. Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland. München 1911. (80 S.) 8. [Bibl. Zeitfragen, IV. Folge, 3. u. 4. Heft.]

Frank, Carl. Studien zur Babylonischen Religion. I. Bd. Straßb. i. E. 1911. (VIII, 287 S.) 8.

Jastrow jr., M. Religion Babyloniens und Assyriens. Gießen. 8. A. Töpelmann. 1911.

Jeremias, A. The old Testament in the Light of the Ancient East. Manual of Biblical Archaeology. London 1911. 2 Vols. (382 und 344 S.) 8.

Kohler, J. und A. **Ungnad**. Hammurabis Gesetz. Bd. V. Übersetzte Urkunden. Verwaltungsregister. Inventare. Erläuterungen. Leipzig 1911. (VII, 128 S.) 8.

Ungnad-Gressmann. Das Gilgamesch-Epos. Neu übers. von Arthur Ungnad und gemeinverständlich erklärt von Hugo Gressmann. Göttingen 1911. IV. 232. 8.

Baudissin, Wolf Wilh. Adonis und Esmun, eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter. Leipz. 1911. (XX, 575 S.) 8.

Döller, J., Die Messiaserwartung im A. T. Münster 1911. (80 S.) 8. [Bibl. Zeitfragen IV, 6. 7.]

Scott, E. F. Kingdom and the Messiah. Edinburgh, 1911. (VIII, 261 S.) 8.

Wolff, P. Maternus, O. S. B.: Messianische Weissagungen. Aus dem massoret. u. Vulgatatexte f. akad. Übgn. zusammengestellt. (IV, 103 S.) 8. Trier. Mosella-Verlag 1911.

Schulz, A. Geschichte u. Erbauung im Alten Testament. Eine exeget. Untersuchung. Braunsberg 1911. VIII. (60 S.) 8.

Schmidt, Hans. Die Epochen der alttestamentlichen Geschichtsschreibung. Tübingen, J. C. B. Mohr. [Aus »Religionsgeschichtl. Volksbücher.« II. Reihe. 16. Heft.]

Bacon, B. W. Die Ergebnisse der Bibelkritik für Theologie und Praxis Vortrag. Berlin-Schöneberg. Protestantischer Schriftenvertrieb 1911. (21 S.) 8. [Aus: »Protokoll des 5. Weltkongr. für freies Christentum u. religiösen Fortschritt.«]

Kegel, M. Wilhelm Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese. Gütersloh. Bertelsmann. 1912. III. (143 S.) 8.

Morgan, G. C. The messages of the Bible: Genesis to Esther. London. Hodder u. So. 1911. (330 S.) 8.

Morgan, G. C. Job to Malachi. Das. (414 S.)

Taksin, M. H. ס' אור תורה, Kommentar zum Pentateuch. Petrikow. 1911. (128, 102 u. (1) 82, 84, 105 u. (1) S.) 8.

Rothstein, D. J. V. Moses u. das Gesetz. I. Gesetzgebung in Israel u. Babel. Moses u. Hammurabi. (46 S.) 1911. [Aus biblische Zeit- u. Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten] 9. Heft.

Rothstein: II. Moses, sein Leben und sein Lebenswerk. (71 S.) 1911. [Aus biblische Zeit- u. Streitfragen (zur Aufklärung) der Gebildeten. 10. u. 11. Heft.

Minocchi, S. Mosè e i libri Mosaici. Modena 1911. XVI, 79 S. 8.

Pierson, A. Die Bedeutung des mosaischen Codex. Auszug aus Vorträgen nach Referaten des »Christian«. Dresden 1911. 16 S. 8.

Hastings, J. The Great Texts of the Bible: Genesis to Numbers Edinburg 1911. (458 S.) 8.

Gunkel, H. Die Urgeschichte und die Patriarchen nebst Einleitung in die fünf Bücher Mosis und in die Sagen des 1. Buches Mosis. Tübingen 1911. 8. [Aus: Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übers. u. f. die Gegenw. erkl. von Gressmann, Gunkel, Haller, Schmidt, Stärk u. Volz.]

Mayer, Lic, Dr. G. Das erste Buch Mose. 1911. [Aus »das alte Testament in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis Hrsg. von Dr. Glob. Mayer.] gr.-8. Gütersloh, C. Bertelsmann. X, 461 S.

Sinclair, J. Bible Beginnings: a Plain Commentary on the First Eleven Chapters of Genesis. London 1911. (320 S.) 8.

Allgeier, Arth. Über Doppelberichte in der Genesis. Eine kritische Untersuchung u. eine prinzipielle Prüfung. (XVI, 143 S.) [Aus Freiburger theologische Studien. 3. Heft. Unter Mitwirkg. der Professoren der theolog. Fakultät, hrsg. v. Prof. Drs. G. Hoberg u. G. Pfeilschrifter.] Freiburg in B., Herder, 1911. 8.

Arno, Dr. Eine Bergbesteigung. Die Schöpfungsgeschichte Mosis [Aus Religiöse Lebensfragen] (III, 118 S.) 1911. 8. Looch, K. Rohm. 4. Bd.]

Göttsberger, Joh. Adam u. Eva. Ein bibl. Lehrstück über Werden u. Wesen der ersten Menschen. 1. u. 2. Aufl. (47 S.) 1910.

Schneider, R. Die sogenannte Kant-Laplace'sche Weltentstehungs-Theorie und die Schöpfungsgeschichte der Bibel. Ein Vortrag. Gütersloh. Bertelsmann. [1911.] III. (19 S.) 8.

Zapletal, V. Der Schöpfungsbericht der Genesis (1, 1—2, 3) m. Berücksichtig. der neuesten Entdeckungen u. Forschungen erklärt. 2. verb. Aufl. (VII, 149 S.) gr.-8. Regensburg, Verlagsanstalt, vorm. G. J. Manz. 1911.

Meinhold, Prof. Dr. Johs. 1. Mose 14. Eine historisch-krit. Untersuchg. (V, 50 S.) 1911. [Aus Zeitschr. f. die alttestamentliche Wissenschaft. gr.-8. Giessen, A. Töpelmann.]

Heyes, Repet. Dr. H. J. Joseph in Ägypten. 1. u. 2. Aufl. (39 S.) 1911. [Aus »Biblische Zeitfragen.«]

Fabianke, Paul. Das zweite Buch Mose, erklärt. (116 S.) (1911.)

Weiss, J. Das Buch Exodus. Übers. u. erklärt. Graz 1911. LXXI, 363 S. 8.

Beer, G. Pascha oder das jüdische Osterfest. Tübingen 1911. (VII, 44 S.) 8.

Jampel, S. Die Hagada aus Ägypten. Israels Bedrückung in Ägypten nach den dortigen zeitgenössischen Inschriften in kurzer populärer Form geschildert. Nebst Bildern der betreff. Pharaonen u. ihrer interessantesten Denkmäler. Frankfurt a. M. Kauffmann. 1911. (43 S.) 8.

Fabianke, Paul. Das dritte Buch Mose, erklärt.

Andresen, C. Das vierte Buch Mose, erkl. (IV, 158 S.) 1911.

Fischer, Glieb. Das fünfte Buch Mose, erkl. (134 S.) (1911.) Bd. 4a. [Aus »Praktische Bibelerklärung.« I. Tl. Das Alte Testament. (Die Geschichtsbücher.) Hrsg. v. Fabianke. Konstanz, Christl. Buch- u. Kunstverlag C. Hirsch.]

Euringer, Dr. Seb. Der Streit um das Deuteronomium. 1. u. 2. Aufl. (32 S.) 1911. [Aus »Biblische Zeitfragen«.)

Fischer, Past. Glieb. Das Buch Josua, erklärt. (102 S.) (1911.) Bd. 4b. [Aus »Praktische Bibelerklärung.« I. Tl. Hrsg. v. Fabianke.]

Urbschat, J. Das Buch der Richter, erklärt. [Aus »Praktische Bibelerklärung.«]

Langmesser, Pfr. Dr. Aug. Die zwei Bücher Samuelis, erklärt. 6. Bd. (156 S.) (1911.) [Aus »Prakt. Bibelerklärung«. I. Tl. Hrsg. v. Fabianke.]

Langmesser, Pfr. Dr. Aug. Die zwei Bücher der Könige, erklärt. (157 S.) (1911.) [»Praktische Bibelerklärung.« I. Tl.]

Sanda, A. Die Bücher der Könige. Übers. u. erkl. 1. Halbband. Das erste Buch der Könige. [Exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Hrsg. von Joh. Nikel. 9. Bd.] Münster. Aschendorff. 1911. XLVI. (510 S.) 8.

Schloegl, Nivard. Die Bücher der Könige. (Drittes u. viertes, hebr. erstes u. zweites.) Die Bücher der Chronik. Übers. u. erkl. [Kurz-

gefaßter wissensch. Kommentar zu den hl. Schriften des Alten Testaments. Auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft hrsg. v. Bernh. Schäfer. 1. Abt. 3. Bd. 2. Hälfte.] Wien. Mayer u. Co. 1911. XVIII. (341 S.) IX. (240 u. 35 S.) 8.

Aalders, G. C. De valsche profetie in Israël. Proefschrift. Wageningen. J. Zomer. 1911. 8. (214 S.) 8.

Degen, Erwin. Die alttestamentlichen Propheten. Karlsruhe, J. J. Reiff.

Fahlanke, P. Das Prophetentum des Alten Bundes. (96 S.) (1911.) [Aus »Praktische Bibelerklärung« II. Tl.]

Fiebig, Paul. Die Propheten. Tübingen, J. C. B Mohr. 8. 1911.

Herrmann, Johs. Die soziale Predigt der Propheten. (34 S.) 1911. [Aus biblische Zeit- u. Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten.] 12. Heft.

— Leben, Wirken, Wunder des Propheten Elisa. (141 S.) 8. Kassel, J. G. Onken Nachf. (1911.)

Hirsch, Julius. ספר ישעיה. Das Buch Jesaia. Nach dem Forschungssystem Rabbiner Samson Raphael Hirschs übersetzt und erläutert. Frankfurt a. M. 1911. VII, 508 S. gr.-8.

Wade, G. W. The Book of the Prophet Isaiah. With Introd. and Notes. London 1911. (514 S.) 8.

Gautier, Lucien. L'Évangéliste de l'Exil. (Ésaïe XL—LV.) Saint-Blaise 1911. 48 S. 12.

Sartorius, O. Der Prophet Jeremia, erklärt. [Aus praktische Bibelerklärung.]

Rayroux, E. Jérémie. L'époque. Le livre. L'homme. Le prophète. Paris 1911. (48 S.) 16.

Duhm, B. Anmerkungen zu den 12 Propheten. Giessen, Töpelmann, 1911. IV (116 S.) 8. [Aus: Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch.]

Riessler, P. Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch nach dem Urtext übers. u. erkl. Rottenburg 1911. VI (294 S.) 8.

Ebeling, Pfr. Osk. Joël Amos Obadja. 1. Heft (S. 1—80.) 1911. [Aus: »Das Alte Testament in religiösen Betrachtungen f. das moderne Bedürfnis«. Hrsg. v. Dr. Glob. Mayer.] gr.-8. Gütersloh, C. Bertelsmann.

Eichhorn, Dr. C Hosea, Joël, Amos, Obadja, erklärt. [Aus »Praktische Bibelerklärung« II. Tl.]

Zeissig, Past. O. Jona, erkl. [Aus »Prakt. Bibelerklärung« II. Tl.]

Hering, A. Micha, Nahum, erkl. [Aus »Praktische Bibelerklärung« II. Tl.]

Fahlanke, P. Habakuk, Zephanja, erklärt. [Aus »Praktische Bibelerklärung« II. Tl.]

Stonehouse, G. G. V. The Book of Habakkuk. Introd. Transl. and Notes on the Hebrew Text. London 1911. (272 S.) 8.

Keller. Haggai, Secharja, erklärt. [Aus »Praktische Bibelerklärung« II. Tl.]

Jost, W. Maleachi, erklärt. [Aus »Praktische Bibelerklärung« II. Tl.].

King, E. G. Early religious Poetry of the Hebrews. Cambridge 1911 (XVI, 156 S.) 8.

Stärk, W. Die Lyrik des Alten Testaments. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. [Aus »Die Schriften des Alten Testaments« v. Greßmann, Gunkel usw.]

Leimbach, K. Die Psalmen (1. Tl.: 1—75) übers. u. kurz erklärt 2. Aufl. (XVII, 208 S.) 1911. [Aus »Biblische Volksbücher«.]

Nobel, Jos. Libanon, Exegetisch-homiletischer Kommentar zu den Psalmen. 2. (Schluß-)Tl. Buch III, IV u. V. (527 S.) 8. Halberstadt, Selbstverlag, 1911.

Rotherham, J. B. Studies in the Psalms. London. Allenson. 1911. (620 S.) 8.

Schlögl, Nivard. Die Psalmen, hebräisch u. deutsch m. e. kurzen wissenschaftl. Kommentar. Graz, Styria. 8. 1911.

Sonies, K. Die Tijdsbepaling van het eerste Psalmboek (Ps. 1—41). Proefschr. Groningen 1911. VIII (152 S.) 8.

Grundl, Beda. Morgen- u. Abendklänge aus den Psalmen. Ausgewählt u. mit Erläuterungen versehen. (IV, 33 S.) Lex.-8. Augsburg, Literar. Institut v. Dr. M. Huttler, 1912.

Gunkel, Herm. Ausgewählte Psalmen. Übers. u. erkl. 3. verb. u. verm. Aufl. (XII, 353 S.) 8. Göttingen, Vandenhoek u. Ruprecht. 1911.

Volz, Weisheit, Sprüche, Hiob usw. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. [Aus »Die Schriften des Alten Testaments von Greßmann, Gunkel usw.]

Fabianke, Paul. Die Sprüche, erklärt. [Aus »Praktische Bibelerklärung« II. Tl.]

Knabenbauer, Jos. Commentarius in proverbia. Cum appendice: Zorell, Francisc. S. J.: De arte rhytmica Hebraeorum. (VII, 271 S.) 1910.

Fabianke, Paul. Das Buch Hiob, erklärt. (102 S.) [Aus »Praktische Bibelerklärung« II. Tl.: Die Lehr- u. prophet. Bücher.]

Leimbach, A. Das Buch Job, übers. u. kurz erkl. [Bibl. Volksbücher. Ausgew. Teile des Alten Testaments. 8.] Fulda 1911. XIX (164 S.) 8.

Blake, B. The book of Job and the problem of suffering. London. Hodder u. So. 1911. XVI (336 S.) 8.

Schmidt, N. The messages of the poets: the Book of Job and Canticles, and some minor poems in the Old Testament. London. J. Clarke. 1911. (440 S.) 16.

Landersdorfer, Sim. Eine babylonische Quelle f. das Buch Job? Eine literargeschichtl. Studie. [B. St. XVI. Bd. 2. Heft.] Freiburg i. Br. 1911. XII (133 S.) 8.

Epstein, Markus. Poesien des Alten Testaments in deutschem Gewande. 2. Tl. Das älteste Liebeslied der Welt. Das Hohelied Salomons. (Canticum canticorum.) (VI, 22 S.) 8. Frkf. a. M., J. Kauffmann. 1911.

Cioognani, Lodov. Melodramma antichissimo: il Cantico dei Cantici tradotto e illustrato. Torino, Bocca, 1911. XXII (328 S.) 8.

Herbst, Past. F. Das Hohelied, erkl. (116 S.) 1911.

Oppel, Dr. Arnold. Das Hohelied Salomonis u. die deutsche religiöse Liebeslyrik. (V, 65 S.) 1911. 32. Heft. gr.-8. Berlin-Wilmersdorf. Dr. W. Rothschild.

Fabianke, Past. Paul. Die Klagelieder, erklärt. (176 S.) 8. 1911.

Breuer, Raph. חמש מגלות. Die fünf Megilloth, übers. u. erläutert. 4. Tl.: Kohelet. Frkf. a. M., A. J. Hofmann. 1911. XV (142 S.) 8.

Fabianke, Paul. Der Prediger, erkl. [Aus »Praktische Bibelerklärung« II. Tl.]

Zapletal, V. Das Buch Kohelet. Kritisch u. metrisch untersucht. Übers. u. erklärt. 2. verb. Aufl. (VIII, 236 S.) gr.-8. Freiburg i. B. Herder. 1911.

Keller. Daniel, erklärt. [Aus »Praktische Bibelerklärung« II. Tl.]

Bettex, F. Salomo, Daniël en de hope Israëls. Kampen. J. H. Kok. 1911. (207 S.) 8,

Koller, Wilh. Esra. Nehemia. Esther. Erklärt. [Aus »Praktische Bibelerklärung« I. Tl.] (Die Geschichtsbücher.)

Fabianke, P. Die zwei Bücher der Chronika, erklärt. (IV, 129 S.) [Aus »Praktische Bibelerklärung« I. Tl.]

Swart, J. De theologie van Kronieken. Groningen 1911. (104 S.) 8.

(Fortsetzung folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Lehmann-Haupts Buch über Israel. Von S. Jampel . .	147—163
Zur historischen Geographie Palästinas. Von A. Sarsowsky	597—601
Aus der Bibelexegese Joseph Ibn Kaspis. Von W. Bacher 199—217, 324—338,	449—455
Eine unbekannte jüdische Sekte (Forts.) Von Louis Ginzberg . . . . 33—48, 285—307, 417—448, 546—566,	664—689
Isaak Halevis Zitate. Von R. Leszynsky . . 567—580,	690—699
Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen. Von M. Freimann. (Forts., Schluß) . . . . . 49—64,	164—180
Die talmudische Litteratur der letzten Jahre. Von V. Aptowitzer	308—323
Eine talmudische Studie über Wiederholung des Gebets und Ersatzgebete. Von Stössel. . . . . 581—596,	700—715
Beiträge zur Geschichte und Literatur im gaonäischen Zeitalter. (Schluß.) Von Simon Eppenstein. . . .	80—98
Die Ethik R. Saadjas. (Forts.) Von David Rau s. A. 65—79,	181—193
Ein neues Fragment des Sefer »Ben Mischle« Samuel ha-Nagids. Von David Jellin	721—735
Eine hebräische Grabinschrift aus dem Orient vom Jahre 1217. Von Eugen Mittwoch	716—720
Die Juden in der Marienlegende. Von Heinrich Loewe 257—284, 385—416,	612—621
Jean Jaques Rousseau und das Judentum. Von Alphonse Levy	641—663
Neue Beiträge zur Geschichte der Familie Fränkel-Spira. Von Ludwig Lazarus	334—354
Beiträge zur Geschichte der partiellen Judentage in Polen um die Wende des XVII. und XVIII. Jahrhunderts bis zur Auflösung des jüdischen Parlamentarismus (1764). Von Ignaz Schipper. . . . . 456—477, 602—611,	736—744
Die Grundlagen einer jüdischen Ethik. Von I. Scheftelowitz . . . . . 129—146, 359—377,	478—494
Ludwig Philippson. Von Josef Bass . . . . . 1—32,	218—249
Siegfried Kapper als Ghettodichter. Von Oscar Donath .	513—545

Notizen.

Seite

Erklärung. Von M. Brann 640
Erklärung. Von H. L. Strack 510

Besprechungen.

Ben Jehuda, Thesaurus totius Hebraitatis. Von S. Krauß 501–510
Oerson, Adolf, Der Chacham Kohelet als Philosoph und Politiker. Von Ludwig Levy . . . . . 379—380
Guttmann, Jacob, Die philosophischen Lehren des Isaak Salomo Israeli. Von Philipp Bloch . . . . . 99—101
Lazarus, M., Ethik des Judentums. Tl. II. Herausgegeben von J. Winter und A. Wünsche. Von I. Scheftelowitz 129—146, 359—377, 478—495
Levy, M., Die Sephardim in Bosnien. Von G. Schwarz . 381—384
Müller, Nikolaus, Die jüdische Katakombe am Monteverde in Rom. Von Hermann Vogelstein 631–636
Philippson, Ludwig, Gesammelte Abhandlungen. Von M. Freudenthal . . . . . 102—103
Philippson, Martin, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes. Bd. II. Von M. Freudenthal . . . . . 104—106
Preuss, Julius, Biblisch-talmudische Medizin. Von Immanuel Löw . . . . . 107—115
Schriften der Mekize Nirdamim. Von V. Aptowitzer 496–500, 622–630, 745–755
Thomsen P., Die Palästina-Literatur. Von A. Sandler . 115—118
Ungnad, Arthur und Greßmann, Hugo, Das Gilgamosepos. Von S. Aschner 250–255

Protokoll der Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissensch. des Judentums am 24. Juni 1912 511—512
Mitteilung über das Corpus tannaiticum 256

Bibliographische Übersicht über die im Jahre 1910 erschienenen Schriften. (Schluß.) Von M. Brann . . . . . 119—128
Bibliographische Übersicht über die im Jahre 1911 erschienenen Schriften. Von M. Brann. . . . . 637—640, 750–763

Alphabetisches Vorzeichnis der Mitarbeiter.

Aptowitzer, V., S. 308, 496, 622, 745
Aschner, S. . . . . S. 250
Bacher, W. S. 199, 324, 449
Bass, I. . . . . S. 1, 218
Bloch, Ph. . . . . S. 99
Brann, M. S. 119, 637, 640, 756
Donath, O. . . . . S. 513
Eppenstein, S. . . S. 80
Freimann, M. . . S. 49, 164
Freudenthal, M. S. 102, 104
Ginzberg, L. S. 33, 285, 417 546, 664
Jampel, S. . . . . S. 147
Jellin, David . . . S. 721
Krauß, S. . . . . S. 501
Lazarus, L. . . . . S. 334
Leszynsky, R. . S. 567, 690
Levy, Alph. . . . . S. 641
Levy, L. . . . . S. 379
Löw, Imm. . . . . S. 107
Loewe, H. S. 257, 385, 612
Mittwoch, Eugen . S. 716
Rau, D., s. A. . . S. 65, 181
Sandler, A. . . . . S. 115
Sarsowsky, A. . . . S. 597
Scheftelowitz, I. S. 129, 359 478
Schipper, I. S. 456, 602, 735
Schwarz, G. . . . . S. 381
Stössel . . . . S. 581, 700
Strack, H. L. . . . S. 510
Vogelstein, Herm. . S. 631

DS
101
M6
Jg.56

Monatsschrift für Geschichte
und Wissenschaft des
Judentums

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY